PETER SLOTERDIJK

EN EL MISMO BARCO

SIRUELA
BIBLIOTECA
DE ENSAYO

R.P
PO-14199
Pontificia Universidad Católica del Perú
BIBLIOTECA CENTRAL
COMPRA
COMPRA
PTF1002

Peter Sloterdijk

En el mismo barco

Ensayo sobre la hiperpolítica

Traducción: Manuel Fontán del Junco

Ediciones Siruela

1.ª edición: noviembre de 1994
2.ª edición: enero de 2000
3.ª edición: julio de 2002

BY NC SA

Título original: *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993
© De la traducción, Manuel Fontán del Junco
© Ediciones Siruela, S. A., 1994
Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02
Telefax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

En el mismo barco 9

1. Regazos y balsas. Esbozos para una paleopolítica 22

2. Atletismo de Estado. Sobre el espíritu de la megalopatía 36

3. El imperio ausente y la hiperpolítica. La metamorfosis del cuerpo social en los tiempos de la política global 65

En el mismo barco

Cultura non fecit saltus

Dieter Claessens,
Das Konkrete und das Abstrakte

La política es el arte de lo posible: en este conocido *dictum* de Bismarck hay disimulada una prevención frente a la intromisión de niños mayores en los asuntos de Estado. Seguirían siendo niños, a los ojos del estadista, aquellos adultos que nunca han aprendido a distinguir con certeza entre lo políticamente posible y lo imposible. El arte de lo posible es sinónimo de la aptitud para salvaguardar el ámbito de la política frente a los excesos de lo imposible. Por consiguiente, el arte de la política, como arte regio, se encontraría en el vértice de una pirámide de la racionalidad que establece una relación jerárquica entre razón de Estado y razón privada, entre sabiduría principesca e intereses de grupo, entre los que son políticamente adultos y los que continúan siendo niños. En cuanto uno se toma suficientemente en serio el arte de lo posible, aparecen en él connotaciones que conducen hasta las indagaciones de Platón acerca de las

cualidades del hombre de Estado y hasta las preguntas aristotélicas sobre el fundamento de la capacidad de convivencia de los hombres en comunidad.

Pero el descubrimiento de lo difícil que resulta mantener unidos a los hombres en ciudades y estados para una vida buena en común no es, con seguridad, una exclusiva de los griegos. Al historiar este tipo de asuntos hay que plantear un cierto decurso paralelo entre historia de los hechos e historia de los problemas y, consecuentemente, admitir que la conciencia de las posibles crisis y degeneraciones de lo político tiene un alcance histórico apenas menor que el de la propia historia real de las ciudades, los imperios y los reinados. Uno puede cerciorarse de esto a propósito de aquellos documentos antiguos –relativamente escasos– en los que resulta reconocible la presencia del pesimismo político en los textos escritos. Por ejemplo, en las quejas del primitivo Egipto sobre la corrupción de la moralidad del país y de la lengua común; en las teorías de la decadencia del temprano taoísmo, que inscriben la propagación de los oficios urbanos y de las artes palaciegas en una historia universal de la degradación; y en el *corpus* de los primitivos textos proféticos judíos, ocupados en mostrar la dificultad de condicionar a todo un pueblo mediante las ideas de Alianza y elección por parte de Dios. Entre las

tradiciones del primitivo judaísmo, el mito de la torre de Babel está dotado de un significado especial. Siempre, en la larga historia de la interpretación y de los efectos históricos del breve relato del Génesis 11, 1-9, se ha expresado la sensación de que ese mito de la construcción de la torre refería algo acerca de la *conditio humana* en la era de los imperios y las culturas superiores. Ese texto es como una réplica, en el nivel político[1], del mito de la expulsión del Paraíso. La catástrofe de Babel relata la escena originaria de la pérdida del consenso entre los hombres, el principio de la perversa pluralidad:

Dijo Yahveh: «He aquí que todos forman un solo pueblo y todos hablan una misma lengua, siendo esto el principio de sus empresas. Nada les impedirá llevar a cabo todo lo que se propongan. Pues bien, descendamos, y allí mismo confundamos su lenguaje de modo que no se entiendan los unos a los otros». Así Yahveh los dispersó de allí sobre toda la faz de la tierra y cesaron en la construcción de la ciudad. Por ello se llamó Babel, porque allí confundió Yahveh la lengua de todos los habitantes de la tierra y los dispersó por toda su superficie.

1. Cfr. Arno Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprunge und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 3 volúmenes, Stuttgart 1957 y ss.

A la luz de este documento mítico, la disgregación y la pluralidad del género humano aparecen como el resultado de la intervención divina contra el poder de la humanidad unificada. Y la razón de esa intervención debió de ser tan evidente para sus intérpretes más antiguos que éstos apenas echaron en falta una motivación explícita en el texto escrito; el mundo bíblico —un dominio de la ética de las diferencias— no perdona ninguna semejanza excesiva, máxime si se trata de la que hay entre una poderosa humanidad y un Dios todopoderoso. De ahí que hubiera motivos más que sobrados para la dispersión de Babel: en cuanto medida antimimética, se trata de un elocuente acto de deshomogeneización, equivalente a una castración política del género humano. La humanidad aparece bajo esa luz como una especie virulentamente metafísica, a la que debe humillarse despeñándola en la pluralidad. O sea, que el Señor bíblico no sólo sería un sádico dispersador que no quiere permitir la unidad de aquello a lo que corresponde estar junto; también es, y aún en mayor medida, un Señor de la disgregación, que disemina y separa lo que se había aglomerado de modo inconveniente. El mito de Babel representa la expulsión del hombre de un paraíso de la unidad, un paraíso cuyo contenido político podría llevar un nombre claro: el *consensus*, la coincidencia per-

fecta entre convicciones y tareas. Y es que las gentes de Babel sabían demasiado bien lo que debían y querían hacer: el proyecto de su torre era, según todo lo que sabemos de ellos, una expedición a las alturas que pecaba de excesiva unanimidad. La catástrofe lingüística fue sólo un medio para un fin, el de romper la unidad que el pueblo de Babel había formado en torno a un propósito común. De modo que la historia del fracaso de la torre se deja leer como un mito radicalmente antipolítico o antiimperialista. Estatuye, por decreto divino, la ausencia de una tarea común a todos los hombres. Quizá la moraleja de esta historia sea la tesis de que la ciudad ha de fracasar, a fin de que la sociedad tribal pueda vivir. Esto se compadecería con la hipótesis de algunos estudiosos veterotestamentarios, según la cual el texto sobre Babel —como todo el Génesis— no procede de la tradición judía más antigua, sino que es representativo de una poética, tendenciosa y crítica con el poder, del tiempo de la deportación a Babilonia, en el siglo VI a. de C. Por lo demás, es perfectamente imaginable una revisión gnóstica del mito de Babel: quizá se encuentre todavía entre las arenas egipcias algún papiro, escrito desde la perspectiva de una crítica a la ciudad —dilatada hasta convertirse en crítica universal—, en el que se diga que Dios, el malvado arquitecto del mundo,

habría cambiado de opinión tras la dispersión, y habría conducido de nuevo hasta Babel al diseminado pueblo, con la orden de que prosiguieran la construcción de ciudades hasta llegar a la postmodernidad. Esta versión gnóstica de la psique de la humanidad caída va más lejos que la doctrina católica del pecado original, pues se necesita suponer un Dios perverso para caer en la cuenta de que con la pluralidad no se consigue humillar al hombre tanto como lo que se le puede humillar con el encargo de una reunificación.

Por tanto, hay —como es manifiesto ya por una lacónica retrospectiva sobre antiguos textos políticos— buenas razones para la tesis de que, por lo menos desde el eje del tiempo, los hombres están sentados sobre una bomba de relojería. A saber, sobre un concepto inclusivo de género humano, cuya potencia explosiva ha reventado durante los últimos dos o tres mil años en una cadena de detonaciones, una cadena mejor conocida bajo los nombres de historia universal, historia de las misiones, imperialismo. El concepto de humanidad esconde una litigante paradoja, que puede formularse así: nos corresponde estar junto a aquellos a los que no pertenecemos (la frase se puede escribir en sentido temporal: cuantas más experiencias tenemos de aquellos con los que nos corresponde estar, tanto más evidente

nos parece que no podemos ser parte de ellos). Según sus efectos, esta frase contiene, simultáneamente, una buena nueva y una terrible noticia. La historia de la ideas políticas puede leerse como una serie de intentos de desactivar esta paradoja política del género humano. De ahí que el tema de la vieja ciencia política fuese siempre el de la contención de los dramas que necesariamente tenían que producirse cuando los horizontes de pertenencia común de los grupos y los pueblos se expandían hasta la dimensión imperial y alcanzaban así envergadura universal y genérica.

Atendiendo a estas reflexiones no es sorprendente que la historia de las ideas políticas haya sido siempre una historia de las fantasías de la pertenencia a grupos y pueblos. La palabra «fantasía» no habría que tomarla en este caso en su sentido crítico (como mera apariencia o imagen engañosa) sino más bien en el sentido de una teoría de la imaginación productiva, como manía demiúrgica, como idea que se hace verdadera a sí misma, como ficción operativa. Nada más natural que recordar aquí el tan prometedor concepto de *autopoiesis*, con el que los partidarios de la ciencia no cristiana quieren hacer concebible con precisión, de una vez por todas, una creación sin creador; pero voy a renunciar a jugar con él ensayísticamente, por respeto a tan riguroso con-

cepto. De entrada, se puede decir de otra forma, a saber: que del mismo modo que desde Cocteau cualquier adolescente sabe que Napoleón era un loco que se creía Napoleón, los politólogos deberían saber, desde Castoriadis, Claessens y Luhmann, que las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que son sociedades. En lo que sigue, voy a investigar tres formaciones de auténticas fantasías configuradoras de sociedad que posibilitaron a cientos –si no a miles– de generaciones anteriores a nosotros el arte de caminar juntos. Se trata de tres formaciones cuya secuencia es representable como un progreso en la abstracción real del concepto de humanidad: como si éste hubiera esperado cientos de años, al igual que aguardaba bajo el polvo el genio de la lámpara, hasta que al fin, en el eje del tiempo, hicieron aparición los primeros universalistas, que fueron tan insensatos como para destapar la lámpara –con consecuencias que desde entonces están dando que pensar a teólogos, a filósofos de la historia y a los directores del Fondo Monetario Internacional–. Con tres imágenes mostraré, primero, cómo se desgajaron del desgarbado tronco de las hordas de la humanidad primordial las poblaciones de cazadores-recolectores; cómo después, en el tiempo de la cultura agrícola, se les superpusieron las capas de los imperios locales y los

reinos; y, por último, cómo en la era del industrialismo una sociedad de intercambio mundial con tendencia a extralimitarse se ha propuesto la creación de relaciones planetarias postimperiales. Un pintor del ramo se tomaría tiempo para esbozar aquí una especie de teoría de los tres estadios históricos del género humano, tomando como imagen directriz la metafórica de la navegación. Y nada más afín que representar el primer período como una era de las balsas, sobre las que pequeños grupos de hombres son arrastrados por la corriente a través de enormes espacios temporales; la segunda, como una época mundial de la navegación costera, con galeras estatales y poderosas fragatas que parten hacia arriesgados y lejanos destinos, llevadas por esa visión de la grandeza que está psíquicamente anclada en la bendita hermandad de los hombres; y la tercera, como una época de superviajes, casi imparables en su enormidad, en los que se atraviesa de parte a parte un mar de ahogados, con trágicas turbulencias en los costados de la nave y, a bordo, angustiosas conferencias sobre el arte de lo posible. Explicado esto básicamente, presentaría yo a continuación un fresco histórico universal de formatos hegelianos, para disgusto de aquellos a los que les alivia la tesis de que los grandes relatos ya no son posibles. En lo que a nosotros respecta, tendremos que

conformarnos dibujando con pinceladas extremadamente gruesas los estadios de la paleopolítica, la política clásica y la hiperpolítica.

Queda por añadir que sólo dos finos hilos unen este esquema con la reconstrucción lógica del mundo que hiciera Hegel: la preferencia por la cifra tres y la indestructible divisa «...pues peor para los hechos».

1. Regazos y balsas. Esbozos para una paleopolítica

Sólo es posible hablar de paleopolítica si uno empieza por atacar la imagen del mundo y de la historia que adoctrina a los miembros de nuestro hemisferio cultural con una falseada conciencia de calendario. La ideología oficial de la cultura superior, en todas sus variedades, quiere hacernos creer que la auténtica historia, aquella de la que merece la pena ocuparse, no tiene más de cuatro o cinco mil años y que el género esencial en el que estamos obligados a contarnos salió de entre la niebla precisamente entonces, en Egipto, Mesopotamia, China y la India. Entonces aparecen escribas y escultores que por primera vez nos dicen y nos muestran qué sea el hombre. *Ecce Pharao, ecce homo*: el hombre no

tiene más edad que la cultura superior, la humanidad propiamente dicha empieza ya a lo grande. Esta tesis opera en todas partes, pero quizá en ningún lugar se presenta de forma tan desnuda, *expressis verbis*, como allí donde humanistas, teólogos, sociólogos y politólogos toman la palabra para elaborar modelos colectivos eficaces acerca de lo que es ser humano. Todos ellos hacen surgir al «hombre» ya a partir de la ciudad, del Estado o de la nación y, como es propio, no se olvidan de fijar la apariencia civilizada en los cráneos de los pupilos de la cultura. Nunca se podrá insistir bastante en lo falso que ha sido desde siempre este adoctrinamiento, y en lo funestamente que sigue actuando hoy. La obsesión por las culturas superiores es el *proton pseudos*, la mentira esencial y el error capital no sólo de la historia y de las *humanities*, sino también de la ciencia política y de la psicología. Destruye, al menos como consecuencia última, la unidad de la evolución humana y hace que la conciencia contemporánea salga despedida de la cadena de las innumerables generaciones humanas que han elaborado nuestros «potenciales» genéticos y culturales. Ciega nuestra visión del suceso fundacional, del acontecimiento global que precede a toda cultura superior y respecto del que todos los llamados sucesos históricos no son más que tardías derivaciones: la antropogénesis.

El omnipresente superiorismo de la cultura abrevia en un 95 por ciento, quizá en un 98 por ciento, la duración real de la historia de la humanidad, a fin de tener manos libres para un adoctrinamiento antropológico que resulta ideológico en grado sumo: se trata de la doctrina, concebida por clásicos y modernos, del hombre como «ser vivo político». Su sentido es presentar *a priori* al hombre como un burgués animal de Estado, que necesita, para la plenitud de su esencia, capitales, bibliotecas, catedrales y representaciones diplomáticas. Allí donde esta ideología de la cultura superior se ha impuesto, se repite en cada caso particular la eliminación de la prehistoria, como si cada nuevo individuo fuera un lamentable salvaje al que hay que hacer madurar tan inmediatamente como sea posible para que participe en la vida de los Estados. Pero en cuanto superamos esta anulación de la prehistoria queda a la vista una panorámica sobre la constitución milenaria de la humanidad, de la que sólo desde hace poco se han producido desviaciones notorias; desviaciones cuyos efectos se suman a lo que Lévi-Strauss ha llamado «historia caliente».

Resulta esencial a la paleopolítica —cuyo esbozo debe dibujarse aquí someramente— que no presuponga al «hombre», sino que lo genere. Mientras las culturas superiores siempre consideran al hombre como algo ya

dado, a fin de disponer de él para trabajos, cargos y funciones, el mundo de la prehistoria está atravesado por la conciencia de que el arte de lo posible consiste en llamar a la vida a nuevos hombres a partir de los más viejos que ya existen, en un mundo mezquino y peligroso. La paleopolítica es el milagro de la repetición del hombre por el hombre. Se ejerce y se logra en un medio que, en alguna medida, parece querer dificultar a los hombres el arte de reponerse en los hijos.

A fin de presentar los *essentials* de la comunidad arcaica, será útil tener a la vista algunas de las propiedades, de enriquecedoras consecuencias, de la originaria vida de las hordas. Lo mejor es imaginarse a las antiguas hordas como una especie de islas flotantes, que avanzan lentamente, de modo espontáneo, por los ríos de la vieja naturaleza. Se separan del medio exterior por la revolucionaria evolución de las técnicas de distanciamiento —sobre todo por la novedosa sincronía de huida y contraataque— y están sujetas desde su interior por un efecto invernadero emocional, que amalgama a los miembros de la horda —a través del ritmo, la música, los rituales, el espíritu de rivalidad, los beneficios de la vigilancia y el lenguaje— en una especie de institución psicosocial total. Estos grupos pueden denominarse islas sociales, pues, de hecho, han sido extraídos de su

entorno como esferas que estuvieran animadas, rodeadas por un invisible cerco de distanciamiento, que mantiene alejada de los cuerpos humanos la opresión de la vieja naturaleza; con su protección, el *homo sapiens* puede convertirse en un ser que, de cara al exterior, evita el conflicto y, hacia el interior, alcanza el lujo. En este punto hay que intentar precaverse, ya en el nivel del lenguaje, de una ilusión individualista, que, desde la modernidad, se proyecta en la antigüedad: pues «el hombre» no es un ser vivo individual que, aunque en el fondo sea un Robinson que bien podría hacer uso para sí de toda una isla, casualmente tiende a estar con sus iguales. No. En cuanto seres de horda, los hombres son, sobre todo y primariamente, los participantes en una esencia de horda, la cual, en una visión en cierto modo platónica, es un grado más «real» que los individuos que la integran. «El hombre» no puede entrar en su horda como quien entra en un simpático club. La horda es más bien un club totalitario que genera sus propios miembros para «socializarlos» según las reglas del club, las cuales dan significado al mundo. La ley de la horda es la reposición de la horda en su propio linaje. Por eso, Dieter Claessens, con su metáfora de la horda como la incubadora de cría de la que ha surgido el *homo sapiens*, ha proporcionado un esquema de pensamiento que reú-

ne exactamente intuición y concepto[2]. Las incubadoras son –para traer a colación enseguida la famosa metáfora aristotélica del mamífero en el útero– «hornos» para embriones; son los establecimientos de la metamorfosis, en los que lo consistente y lo determinado se cuece «a partir de» lo fluido y lo indeterminado. Lo que ahora importa, sociológicamente hablando, es el matiz de que aquí no se trata sólo del nonato en el vientre materno o del que ha nacido prematuramente en un sucedáneo mecánico del útero, sino de que los «nacidos» son los primitivos individuos humanos, que sólo llegan a ser miembros típicos del género en el seno de hordas capaces de criarlos. Denominar *toto genere* a la horda como incubadora de cría implica que las sociedades primitivas tienen que colocar su centro de gravedad en el arte de la crianza de seres humanos, si es que quieren proseguir con éxito su tarea fundamental, la repetición del hombre por obra del hombre. Las hordas son grupos de seres humanos criadores de seres humanos, que conceden a sus descendientes, a través de enormes distancias temporales, cualidades cada vez más desmedidas de lujo. Ninguna mano de primate pudo soñar con tocar

2. Dieter Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Frankfurt am Main 1985, págs. 145 y ss.

alguna vez estudios de Chopin: en los dedos de Glenn Gould y Vladimir Horowitz culmina una evolución que hizo manos a partir de patas y consiguió, de esas manos, mágicos instrumentos para las partituras más complejas. Lo lejos que llegan los efectos de esta cultura de la crianza se hace evidente en cuanto la suma de características biológicas específicas del *homo sapiens* se concibe como resultado de la evolución, en el interior de las hordas, de las incubadoras de cría. Ya aquí comienza para los hombres una historia natural de lo que no es natural, cuyas prolongaciones modernas recaen sobre nosotros en forma de crisis de «alienación» ecológica y social. Lo que siempre ha ocurrido durante toda la historia primitiva es la revolucionaria incubación de la antinaturalidad dentro de la propia naturaleza; también podría decirse que el contenido de la más antigua historia de la humanidad es la secesión respecto de la vieja naturaleza por parte de las primitivas hordas esenciales o esencias de hordas. Lo que frívolamente denominamos prehistoria es, en realidad, un hiperdrama, que acontece en forma de exitosa sucesión de evoluciones del lujo. En las antiguas incubadoras de cría de las hordas se probaba suerte con los más sorprendentes experimentos biológicos sobre la forma humana. En ellas, y sólo en ellas, pudo el *homo sapiens* convertirse en el

marginado biológico que —hoy más que nunca— parece que es. En aquellas islas flotantes de los viejos y pequeños grupos, los cráneos se hicieron notablemente grandes, las epidermis notablemente delgadas, las mujeres notablemente bellas, las piernas notablemente largas, las voces notablemente articuladas, la sexualidad notablemente crónica, los niños notablemente infantiles y los muertos propios notablemente inolvidables.

Estas islas sociales flotantes —o balsas— son los lugares de nacimiento de características psicoculturales que un buen día producirán efectos mundiales. En ellas nace aquella empatía que, por así decirlo, hace emocionalmente transparentes entre sí a los miembros de una misma horda: cuando la empatía se especializa y tiene que ser trasladada a desconocidos, se abre, sobre todo en las culturas superiores que sucederán a las hordas, un espacio para esos dramas que dieron en llamarse amor; en ellas surge también aquella atención hacia congéneres, prójimos y entornos que en la era de las culturas superiores se bifurcará en curiosidad teórica y estado de alarma política; también en estas islas se acumulan aquellas experiencias fundamentales con espíritus, seres vivos y cosas, que serán transmitidas más tarde en forma de técnica y de sabiduría. La lujuriante isla humana está llena de olores y ruidos que podrían de-

finirse, con una expresión del compositor canadiense Murray Schafers, como el *soundscape* característico de un grupo: un paisaje sonoro, una sonoesfera que atrae a los suyos como hacia el interior de un globo terráqueo psicoacústico. Desde un cierto punto de vista se puede definir como global el modo de existir de los grupos prehistóricos; no porque los hombres supiesen que la Tierra fuese, físicamente, un globo *sobre* el que todos, en todas partes, podrían coexistir, sino porque existieron en un globo psíquico, en una bola sonora, y sólo podían sobrevivir allí donde aquella *sphaira* acústica se mantenía intacta. Tanto las hordas primitivas como sus sucesores (que tienen la misma procedencia cultural) socializan a sus miembros en una continuidad psicoesférica y sonoesférica en la que existencia y correspondencia mutua aún son dimensiones casi indiferenciables. La sociedad más antigua es una bola mágica pequeña y parlanchina, una invisible carpa de circo que, tensada sobre su *troupe*, viaja con ella. Cada uno de sus miembros está unido con mayor o menor continuidad al cuerpo de sonidos del grupo a través de un cordón umbilical psicoacústico. Y la pérdida de esa continuidad es semejante a una catástrofe: no en vano algunas de las culturas más antiguas imponían el destierro como una especie de pena de muerte psicosocial. «Corresponderse» mutua-

mente, en este caso pertenecer al mismo grupo, en efecto, no significa de entrada más que escucharse juntos –y en eso consiste, hasta el descubrimiento de las culturas de la escritura y de los imperios, el vínculo social por antonomasia–. Aquí nos topamos con ese caso tan serio de qué podría significar el término alemán «lengua materna» *(Muttersprache)*, viciado por el Romanticismo. Los espíritus de las hordas son cuerpos sonoros en los que los miembros de la horda están encerrados como en cajas de resonancia. El pequeño cuerpo sonoro, vibrante por sí mismo, atento a sí mismo, crea la forma más temprana de aquellas configuraciones del útero social que han conseguido, en todas las épocas de la historia de la humanidad, el efecto de un espacio interior de la comunidad. De ahí que vivir en sociedad signifique también, desde siempre, formar parte de un regazo fantasmal, en parte imaginario y en parte acústico: la idea de algo que nos alberga y nos rodea, que nos permite oír y ser oídos juntos, como una madre que, murmurando junto al fuego, mantiene unida con su sugestión pacífica a la gran familia dispersa por el bosque cercano. Este orden más antiguo de la copertenencia transmite el arte de trasplantar a los hombres a un espacio interior más amplio. Ciertamente, es posible que para las antiguas hordas de la estepa esto no

fuera tan difícil como para los Estados nacionales modernos y las sociedades multiculturales con cientos de millones de ciudadanos. En la jungla y en la pradera, la diferencia entre ruidos grupales y ruidos del mundo fija una primera frontera entre propios y ajenos. El pequeño grupo asegura su continuidad acústica con el conversar, parlotear, cantar, tamborilear y palmear que le son propios y, con ello, se convence de que esta horda es esta horda. Cantores o recitadores experimentados, de más amplia visión, cooperan lo suyo haciendo que la sincronización psicoesférica de la horda no decaiga durante el *stress* de las crisis, y que el efecto-mundo se restablezca también tras los estropicios; los mundos son ámbitos que se regulan exitosamente a sí mismos por medio de autohipnosis colectivas; el mundo es todo aquello que «es el caso» para los insulares que van al unísono; la verdad es aquello a lo que puede hacerse referencia desde la isla; y lo que para los isleños no puede ser, jamás será.

La paleopolítica contiene la más antigua gramática de la pertenencia mutua. Ella tipifica los roles contrapuestos del viejo y el joven, lo masculino y lo femenino, y toma disposiciones tanto para el trato entre «seres humanos» y «extraños» como para el que se da entre los vivos y los muertos, e incluso entre vivientes y nonatos.

Como si en todas partes los antepasados muertos hubiesen sido quienes enarbolaron la bandera del pensar, en el culto a los antepasados —un invento mundialmente extendido—, germinó un universal de la vía del pensamiento protometafísico: pues, como todavía enseñara Heidegger, «pensar» (y también «matar», aunque esto no lo dijera tan claramente) venía a significar «agradecer». Sin embargo, las vidas humanas de los descendientes, aquellas en las que sigue viviendo la esencia de la horda, dan aún más que pensar; de lo que se sigue que, «en el fondo», pensar es un un mecenazgo a favor de la vida futura. La paleopolítica envuelve, con el más exquisito de los cuidados, el interior sensible de la incubadora; y como tal —tan lejos como llegan nuestros conocimientos— se consideraba en todas partes a las madres con hijos pequeños. En cierto sentido, la «sociedad» no es más que una «envoltura» psicofísica alrededor de la esfera en la que madre e hijo repiten el misterio de la vivificación humana. Si quisiéramos hablar más técnicamente, tendríamos que decir que el territorio madre-hijo fue, junto a aquella hoguera visible a la que antes aludíamos, el foco de inspiración de todos los grupos humanos de la antigüedad; y el favorecimiento de la nueva vida, su «idea» demiúrgica. El sospechoso pretérito «fue» no debe sugerir que ahora, en el tiempo

histórico o posthistórico hayan sido suprimidas las antiguas incubadoras humanas y se hayan emprendido con éxito otras vías para la cría de seres humanos: «fue» aparece aquí exclusivamente para recordar que las culturas superiores desvían el punto de mira de la repetición del hombre por obra del hombre para preguntarse preferentemente por el uso del hombre por parte del hombre –lo que necesariamente tiene que conducir a dramáticas invasiones en el territorio madre-hijo, otrora protegido al máximo–. Francamente: podría decirse que toda la «historia» ha sido, en su sentido más estricto, la historia de las manipulaciones del campo madre-hijo[3]. Después de lo dicho, es evidente que en el ámbito de lo paleopolítico se mantiene un matri*arcado* (de *arjé*) psíquico que se hace respetar en cuanto poder sobre el limitado *ressource* del amor materno. Que el descubrimiento de lo trágico no fue un privilegio de la cultura superior –como tampoco lo fueron el descubrimiento

3. Allí donde estas manipulaciones tensan excesivamente el arco de lo biológicamente posible, las condiciones de cría no son «lo suficientemente buenas» y predominan las falsas animaciones y desespiritualizaciones; cfr. P. Sloterdijk, *Die gescheiterte Beseelung. Vorschläge zu einer Geschichtphilosophie der Neurose*, Conferencia en la XL conferencia anual de la sociedad alemana de Psicología, Göttingen, 23 de mayo de 1993.

del más allá y el de la transmisión del potencial cultural—, sino que lo trágico está fundado en la administración paleopolítica de bienes escasos, es algo que puede inferirse recordando una historia contada a la poetisa japonesa Yoko Tawada por su abuela.

Hace mucho tiempo, cuando los hombres todavía sufrían una extrema pobreza, a veces podía suceder que las mujeres mataran, nada más nacer, a aquellos hijos suyos junto a los que, de otro modo, hubieran muerto de hambre. Por cada niño muerto se fabricaba un *kokeshi* —que significa «desaparecer un niño»—, para que los hombres jamás olvidaran que habían sobrevivido a costa de aquellos niños[4].

Yoko Tawada conecta esta historia con la suposición de que la famosa Matrioshka, la muñeca en la muñeca, convertida en el siglo XIX en el juguete preferido de los rusos, era una réplica de la *kokeshi* japonesa. Si exigimos a una sociedad, antes de que le concedamos el predicado político, el deber de presentar un *opus commune* y una actividad directiva, las antiguas hordas humanas habrían de ser caracterizadas como radicalmente prepolíticas, porque no se reconoce dentro de ellas ninguna tarea común, aparte de la de su autorreposición, ni es

4. Yoko Tawada, *Wo Europa anfängt*, Tübingen 1991, págs. 83 y s. Agradezco esta referencia a Thomas H. Macho.

perceptible actividad directiva alguna en su silencioso dejarse llevar por la corriente de la evolución; pero en cuanto se mira por dentro, justamente el arte de una comunidad humana de repetirse en las siguientes generaciones es un proyecto esencialmente político, y ese fluir de la pequeña balsa social en la corriente de los tiempos ya contiene, en sí mismo, elementos de pilotaje: basta con entender el privilegio matriarcal de la muerte de los niños como una forma intuitiva de política de emigración, las reglamentaciones matrimoniales como una especie de política exterior de la horda y las costumbres de caza como una forma de política ecológica primaria. Así que paleopolítica viene a ser el arte de lo posible en pequeñas proporciones, el arte de mantenerse pequeño por el bien más alto, por el amor a la vida animada.

2. Atletismo de Estado. Sobre el espíritu de la megalopatía

Veremos a continuación cómo la política clásica se origina en el intento de repetir ese arte en proporciones mayores. La política en sentido convencional ha nacido de la necesidad de responder a esta pregunta: ¿cómo

puede un grupo —o digamos un sistema social— hacerse grande, o muy grande y, sin embargo, no fracasar en la tarea de transmitir esa grandeza a las generaciones siguientes?; ¿cómo se pueden fusionar mil, diez mil, cien mil hordas —del formato de grandes «familias extensas» de unos 30 a 100 miembros— de tal modo que se les puedan exigir esfuerzos (como, por ejemplo, contribuciones para instalaciones de regadío, Cruzadas e impuestos por la reunificación) a favor de una tarea común?; ¿cómo se puede «conjurar» y juramentar a un número tan grande de seres humanos de tal manera que, en virtud de un mínimo de espíritu común, se consideren socios de aquella grandeza, hasta el punto de estar dispuestos a marchar hacia la muerte alistados en ejércitos de millones de efectivos, enfrentándose a otras confederaciones de ese mismo orden a fin de asegurar a sus descendientes eso que los ideólogos llaman «futuro»? El arte de lo posible a gran escala gira en torno a ese acto forzado que consiste en presentar lo improbable como ineludible. La figura política del imperio opta por la idea de que lo dificultoso es voluntad de Dios y adecuado al ser: hace valer como natural lo que es casi imposible. La cartografía y la escritura son los medios de ese arte, su genio es la conciencia de los muchos pueblos. De ahí que la cuestión primordial de

todas las explicaciones filosófico-teológicas de la política clásica suene así: formar un conjunto a gran escala. Eso conduce al holismo como autoafirmación del habitante del gran mundo. La política es el arte de organizar las fuerzas vinculantes que cohesionan a grandes grupos, hasta a pueblos con millones de habitantes y más aún, en una esfera de cosas comunes –ya sea la mala comunidad del sufrimiento bajo el tirano o la buena comunidad de una cooperación en democracia de los capaces de ello–. Los primeros gestos de este holismo instintivo son los intentos de describir el cosmos como gran hogar y a los pueblos como grandes familias. Ahora el hombre pasa a ser considerado como el animal que está destinado a mudarse a una cápsula abstracta. Pero como no hay garantías de éxito para la política como *test* del habitar en lo grande, pronto, junto a los hombres de las ciudades y de los estados, se hacen notar también los que viven de otro modo: salen a escena eremitas, monjes y ascetas, gente que concede más valor a la pertenencia recíproca entre el hombre y el mundo de las estrellas, entre hombre y desierto, entre hombre y Dios, que a los vínculos en la casa política. De hecho, el *homo politicus* y el *homo metaphysicus* históricamente se dan juntos; los buscadores del Estado y los buscadores de Dios son, evolutivamente, gemelos. Y es que junto a la grandeza

demográfica y social la grandeza cosmológica y metafísica también exige sus derechos. Pero ocurre que en cuanto lo grande en absoluto da que pensar, tienen que aparecer interpretaciones del mundo y doctrinas del ser que expliquen cómo está constituido el orden del todo, cuáles son sus desajustes y de qué curas se dispone para ellos. De entre todas las culturas superiores, la filosofía griega es, en este sentido, la institución más claramente motivada por el espíritu de lo grande. Sus participantes están convencidos de que la mejor vida, sobre todo para los varones, consiste en intercambiar cada día algunas palabras con los amigos sobre *ta megala*, las grandes cosas. Entre los varones griegos comenzó en tiempos de Heráclito y Platón un juego del más alto nivel, más excitante que la montería y con muchas más pretensiones que el teatro mitológico: en el diálogo filosófico-político entre el que se admira, el que sabe y el que critica comienza, en forma de gran problema, el bendito sufrimiento por el mundo. Para los profanos, esta ocupación puede parecer ridícula, y desde antiguo se ha acusado de megalómanos a los que aventuraban, demasiado inoportunamente, elevadas aseveraciones. Ahora bien, si megalómano es el hombre que se mete en grandes cuestiones para conseguir algo que le quedará grande y le dejará en la estacada; ¿cómo debe denominarse a quie-

nes, una vez que se han hecho cargo de las grandes cosas, ya no las abandonan nunca jamás? Propongo llamarlos megalópatas. De hecho, la filosofía griega, de modo semejante a sus equivalentes china e india, no es una disciplina megalómana; su preocupación es justamente la de eliminar el factor maníaco de las antiguas prácticas de la sabiduría, a fin de ser desapasionados en la escuela de lo grande, que es lo que da que pensar. Puede ser que Alejandro Magno siguiera una política maníaca, impulsada por la embriaguez de la cantidad abstracta, tentada por la idea de poder corresponder adecuadamente al colosal espacio de Oriente con acciones militares y fundaciones políticas: Alejandro quiso colmar lo grande en cuanto grande, como impulsado por una maníaca obsesión de autoexpansión. Por el contrario, Aristóteles, el maestro de Alejandro, fue uno de los primeros en pensar más allá de la manía —en bajarse de ella, mejor dicho—, y en organizar lo grande en materias científicas, por medio de frías rutinas conceptuales. Por eso, sólo a partir de él puede decirse que la filosofía, como ejercicio del alma y en cuanto estilo del saber, se estableció realmente en la *polis*. Desde entonces, a lo largo de dos milenios, ha ido ganando vigencia como teoría megalopática de una praxis megalopática, como culto o terapia para grandes pacientes —léase

ciudadanos de la *polis*, funcionarios, teólogos y hombres de Estado, que son los que alcanzan a percibir la nueva envergadura del mundo—. Entre estos aparece un vínculo psíquico de una nueva especie: la amistad, que germina más allá de las antiguas familiaridades[5]; amigos son los varones compenetrados en su caminar por las alturas y los abismos de lo grande. Las camaraderías cósmicas pueden presentarse entre familiares tanto como entre enemigos: el ánimo dolorido de Alejandro a la vista del cadáver de Darío, el rey de los persas, es la imagen clásica de las nuevas relaciones de compenetración entre los pioneros de lo grande. A tales «amigos» les es mostrada, por parte de una nueva clase de entrenadores de la existencia, una vida mesurada: la mesura es el término medio entre la vida del animalito doméstico, falsamente empequeñecida, y la locura divina de lo sobredimensionado. Desde entonces, lo humano en el Estado es la búsqueda del justo medio, algo que desde la recepción romana de esa idea griega lleva un nombre con el que se la conoce hasta el día de hoy: Humanidad. Sin embargo, como sucede que para mucha gente vivir

5. Cfr. Horst Hutter, *Politics as Friendship. Greek and Roman Theories of Friendship in their social Settings*, Wilfried Laurier University Press, 1978.

en la ciudad es lo mismo que sufrir por la ciudad, la reflexión sobre la convivencia en la ciudad debe generar *eo ipso* una teoría que explique y justifique —ontológica, cosmológica y escatológicamente— el sufrimiento por lo grande[6]. Por eso, la filosofía se convertirá, sobre las pedagógicas alas de la teoría, en la praxis iniciática de la gente joven que accede desde el ámbito de lo doméstico (que es lo proveniente de la horda) a la ciudad o al Estado. Aquí se origina la vieja rivalidad de los filósofos con los retóricos y los sofistas, que ofrecían fórmulas baratas para hacer carrera en el gran mundo.

Me parece que es plausible, a la vista de estas consideraciones, interpretar las imágenes del mundo a partir del eje del tiempo —¡por fin la cultura superior!— como pasos hacia las rutinas de lo grande, sin las cuales no

6. De ahí que, junto a la amistad, que representa por así decirlo la imagen diurna de las relaciones entre los hombres exitosos en el gran mundo, venga a primer plano la misericordia, el amor benefactor (*caritas*), como un nuevo modo de regular la participación en los destinos de los perdedores, y de formar ambientes en la «zona oscura» del imperio: bien podría contarse entre los secretos del éxito del cristianismo primitivo el hecho de que en cuanto *ecclesia opressa* podía producir aceptación entre los perdedores, y en cuanto *ecclesia triumphans* podía hacerlo entre los vencedores.

puede haber vida alguna en las ciudades y los reinos. En el primitivo pensamiento imperial de los egipcios, los babilonios, los persas —como en la filosofía griega de la *polis*—, se elabora una nueva forma de alma, que podría denominarse atletismo estatal. Los atletas del Estado: son aquellos individuos de la antigüedad del Oriente y el Occidente, en parte conocidos con nombre y apellidos, que desde su juventud se entrenan para convivir con lo grande, a modo de un levantamiento de pesas mental, y no en los gimnasios y en los estadios, sino en academias filosóficas, escuelas de oradores, consejos principescos, seminarios, asambleas populares y cosas parecidas. Existir en el Estado —y «en el Estado», para empezar, quiere decir en la cúspide de la comunidad— obliga a una forma de existencia atlética y ascética, que pule a los individuos en los protocolos de lo grande, como si fueran gladiadores políticos. Al *homo politicus* como mejor se le entiende es considerándolo como un atleta de *decathlon* del Estado. Es alguien a quien le es connatural ocuparse del destino en el campo de las grandes tareas, mediante el adecuado entrenamiento psíquico. ¿Cómo se convierte uno en faraón, en *pontifex maximus*, cómo se hace uno rajá, o césar, cómo se llega a cónsul, a senador, a emperador?; ¿cómo hay que vivir para entrar en los libros de historia como Duque de

Metternich, Lord Marlborough, como Bismarck?; ¿qué ascensos conducen a los cargos de gobernador, presidente, canciller?; ¿cómo se llega a cardenal o a catedrático *ordinarius* de filosofía en Alemania? No sé si tendría mucho sentido una respuesta general a todas estas preguntas, pero si hubiera alguna rezaría así: todos esos puestos modélicos sólo se consiguen a través de ejercicios megaloatléticos. Quien alcanza esas posiciones ha llegado hasta ellas a través de múltiples despedidas de la niñez, por medio de penosas domas de larga duración y de entrenamientos que arrancan al sujeto de su entorno familiar y lo templan, lo robustecen y lo hacen progresar tanto tiempo como haga falta, hasta que funciona al máximo rendimiento. Lo que hoy llamamos «escuela» apareció originariamente como el campo de maniobras de la *metanoia* política; el cambio de orientación desde las relaciones pequeñas hacia las grandes forma parte de cualquier plan de estudios que tenga como objetivo el Estado. Eso abarca tanto a las primitivas formas de educación principesca en tribus y reinados simples como a los entrenamientos para cargos oficiales en Atenas y Roma. «El hombre que no ha sido maltratado no será educado»: todavía Goethe, ministro en Weimar, consideró oportuno anteponer este principio griego como lema a sus memorias.

La educación, la *paideia*, sólo aparece en términos absolutos de manera explícita en el escenario de la historia de las ideas como una teoría de la doma de aristócratas en la ciudad, y en seguida llama la atención por un acento civilizado algo grotesco: el sentido literal de la educación plena se descubre realmente en aquella idea constructivista de Platón según la cual habría que liquidar a las familias de los guardianes a fin de encargar directamente a la nueva élite filosófico-militar la crianza de las nuevas generaciones de los mejores. El genio de Platón para producir parábolas sintomáticas encuentra su más gráfica expresión en este detalle del *Político*, pues allí toca certeramente el secreto del empeño de las culturas superiores, esto es: la cuestión de cómo se podría educar al *homo sapiens*, un animal familiar y de horda, para que sea *zoon politikon*. El inolvidable axioma de la zoología platónico-aristotélica está encaminado a hacer surgir por principio al ser humano —que vive en pequeñas hordas— a partir del Estado, como si los seres humanos fueran poco más o menos que engendros de un único seno político, que produce reyes y artesanos en la misma camada. Ahora bien: ¿cómo será posible el hombre como *politikós*?; ¿cómo encuentra el mejor hombre del Estado su sitio? Demos primero la respuesta falsa, para hacer más palpable la necesidad de una respuesta

correcta. Desde una perspectiva moderna, plebeya, que nada entiende del atletismo de Estado, la réplica a la cuestión es lapidaria, es la que Beaumarchais puso en boca de su Fígaro (¿ha hecho el señor conde algo grande?): «Se ha tomado la molestia de nacer». Con esto queda establecido el igualitarismo moderno, cuyo principio es la igualdad de los hombres ante las madres físicas. Sin embargo, la clarividencia de Platón tiene más alcance que la frívola frase de Fígaro, pues Platón estatuye que haber nacido en una familia no basta para producir un estadista. Conforme a la naturaleza, cada hijo procede de una madre, pero no cualquier madre se llama Atenas. La política comienza con el traslado del nacimiento, de la vivificación, desde la madre física hasta la metafórica; el propio Estado es, por decirlo así, el seno más grande, él teje la imaginaria y psicoacústica envoltura que se extiende sobre toda polis, como el espíritu común de la ciudad. La bola mágica psicoacústica de la vieja y pequeña horda tiene que ser reproducida ahora en forma de esfera terrenal, de cosmos. El mundo político consiste en todo aquello que «es el caso» en el interior del círculo más grande. O sea, que, en el Estado, venir al mundo significa entrar en aquel círculo principal, que podría ser caracterizado como el gran seno o, más técnicamente, como la configuración políti-

ca del útero social. En él está la respuesta a la cuestión de cómo dejar jugar juntos a cientos de miles o a millones. Y ejercer la política no significa de entrada más que la salvaguarda de esta figura del seno. Desde aquí se explican tanto la atención que presta Platón a la función pública de la música como su despierto sentido para comprometer a los ciudadanos con un cuerpo de fábulas de dioses y héroes. En su búsqueda de las reglas para el mejor Estado, piensa incluso en programas de reforma para la música, la poesía y la teología, y ni siquiera parece asustarse ante nuevos modelos de procreación eugenésicos, radicalmente estatalistas. Con un grado asombrosamente lógico de libertad operativa, experimenta con alternativas a la fecundación de seres humanos, hasta el punto de que el principio del nacimiento de los niños a partir de madres naturales queda totalmente superado; Platón pone a funcionar el mito matriarcal del nacimiento de los hombres a partir de la madre tierra al servicio de los objetivos de una madre política artificial. En un desacreditado texto –significativamente, en el diálogo sobre el estadista– establece un origen alternativo para el género humano, en conformidad a la doctrina (que se habría cumplido en sentido contrario bajo el dominio de Cronos sobre el curso del mundo) según la cual el sol salía entonces por el occidente y los

hombres nacían del seno de la tierra ya ancianos y necesitados de educación para, en el curso de sus vidas, hacerse cada vez más jóvenes y, por último, morir como fetos en un seno de mujer (léase tumba). La visión de la sociedad que esto produce es la de una sociedad de adultos sin problemas de crianza: el más antiguo *opus commune*, la repetición de los hombres por los hombres, parece haber desaparecido como por ensalmo; a partir de ahora, estos adultos *a priori* pueden, inmediatamente después de salir de la tierra madre política, encontrarse en el ágora para intercambiar un par de *logoi* sobre *ta megala*, libremente y con los mismos derechos. Pero no siempre se anda Platón tan sin rodeos. Su prudencia sabe ligar, una y otra vez, el móvil y libre juego del análisis a las evidencias prácticas. Así ocurre, por ejemplo, en la tesis –fantásticamente cínica– de la mentira noble que es soporte del Estado, y que daría a un genio de la política la oportunidad de hacer caer a los miembros de la comunidad en un dulce y ventajoso engaño, que todos compartirían. En el libro III del *Político* se contiene uno de los más luminosos momentos de la historia de las ideas políticas: allí se eleva a tema, con la mayor grandiosidad y con una jovialidad –la palabra es adecuada aquí como en ningún otro lugar– auténticamente *olímpica*, el problema del mutuo mentirse de

grupos humanos extremadamente diferentes entre sí; se presenta a Sócrates con una osada «fábula frigia», con cuyos especiales efectos en orden a unificar el Estado se las promete muy felices. El mito, que Sócrates da por bueno bajo manga, viene a decir que todos los miembros de ese Estado, por muy diferentes que parezcan entre sí, son hijos de la misma tierra materno-estatal; ella ha criado en su seno hijos con un alma de oro, otros con un alma de plata y finalmente otros con un alma de bronce. En correspondencia con ello, y aunque diversos en dote y valor, los ciudadanos deben concebirse como hijos de la misma madre y mostrarse, por encima de las limitaciones de clase, el amor mutuo que se deben. En consecuencia, la unidad del imaginario parentesco de sangre tiene un rango mayor que la diversidad de la metalífera dote. El Estado continúa siendo una gran madre metafórica, que reúne a los ciudadanos bajo el vínculo social del seno imaginario de la comunidad. Una hiperhorda política como ésta vendría a ser una variante mayor de la configuración del útero social, en la medida en que ha conseguido hacer un grupo total a partir de muchas y dispersas hordas, casas, familias y clanes. De acuerdo con esto, la política según Platón sigue siendo, hasta un cierto grado, *management* de fusión o labor en el imaginario hiperútero para hijos políticos.

¿Acaso podría alguien discutir que la fábula frigia supuso una digna entrada a la problemática cuestión que hoy se discute bajo el rótulo de la *Corporate Identity-Policy*?

La verdad acerca de la forma del mundo a la que pusieron techo Platón y Aristotéles es, ni más ni menos, que también la ciudad y el imperio son figuras de la era agraria. Si Platón definió la tarea del político como el arte del pastoreo, aunque de gregarios bípedos implumes, está claro hasta qué punto los motivos agrario-ontológicos se encuentran presentes en la definición fundamental de la esencia del poder en las ciudades: el crecimiento de las plantas y la cría de animales constituyen los *reservoirs* de imágenes a partir de las cuales los discursos politológicos tienen que extraer su plausibilidad, incluso cuando el discurso pasa del huerto de la Academia al ágora. En un sentido definido, Platón sigue siendo el labrador de Atenas; y si se quisiera reconocer en Heidegger al último metafísico de la vieja Europa, sería, y no en último lugar, porque su pensamiento permanece totalmente vinculado al paradigma de un mundo en crecimiento tal y como es experimentado por el campesino. Los auténticos motivos extraagrarios se abren paso en la conciencia filosófico-política del mundo sobre todo desde los talleres de los artesanos

—en concreto, de los herreros— y a partir de los puertos de mar, desde los que el timonel, en griego *kybernetes*, pudo convertirse en una sugestiva figura del poder. También el médico contribuyó con parte de su perfil a la tipología de los dominantes expertos de lo estatal: a ellos les corresponde recetar, en la enfermería política, amargos medicamentos. Quizá sea en esta imagen del estadista como cirujano de los pueblos donde aparezca más agudamente el abstracto e insensible carácter del nuevo arte político: la política es aquello que a los inexpertos les parece que va contra el sentimiento. En discursos de ese tipo sobre *Polis* y *Politie* no debe olvidarse, por supuesto, que para la inmensa mayoría de los hombres de la época marcada por la agricultura, las grandezas de la política clásica —ciudades, imperios, césares y galeras de altamar— seguían siendo lejanos mitos, rumores provenientes de los centros del *raffinement*, imágenes tan grandiosas como escapadas de otro mundo distinto del de aquí. También en esta era de grandes ciudades, la mayoría de la gente era de pueblo y, en virtud de eso, era gente de la como siempre deformada y superviviente horda. A través de toda la época agraria hay formas de la vida real de las hordas del hombre primitivo que sobreviven, con esa tenacidad que sólo es patrimonio de lo que está sólidamente fundado o, me-

jor, de lo que es fundante. De ahí que una continuidad de lo antiguo alcance también a los llamados milenios de las culturas superiores: bajo algún punto de vista podría decirse que eso es lo que ha salvado a la «humanidad» de sí misma, si la expresión «humanidad» denotase aquí el horizonte de cultura superior de las *politien* y su universalismo. Si por la «humanidad» fuera, hace mucho que los hombres se habrían muerto por desgaste. Pues el riesgo de la ciudad ha sido desde siempre manipular, más que crear al hombre: más bien hacerles echar hasta las últimas flores, como si fueran reproducciones demasiado simples. En sentido biológico, la ciudad es más un invernadero que un campo o un jardín. Es la humana continuidad prepolítica y paleolítica de la humanidad de las hordas la que ha conseguido que, a pesar de los peligrosos juegos con la «educación» por parte de las culturas superiores, quedase una medida suficiente de retoños humanos, aunque fuera en condiciones patógenas y con consecuencias neuróticas de largo alcance.

En suma: que los agentes de la clásica política de las culturas superiores son los atletas del Estado, que deben hacerse maduros, por medio de un gran *training* que abarca toda la existencia, para su estancia en un mundo de expectativas y preocupaciones grandes y abs-

tractas[7]. No hay que olvidar que lo que aquí se discute bajo el irónico pero aprobatorio título de atletas políticos lleva –al menos desde el siglo XIX– un nombre un poco menos lisonjero pero, a pesar de todo, correcto: clases dominantes. Defino el dominio, sin entrar en los necesarios matices, como el poder o la facultad de usar a los hombres como medios. De ahí que los atletas estatales, entendidos como clase dominante, en ningún caso son los mártires del imperio a pesar de que, con el trato más estrecho con ricos y poderosos, se tiene la impresión de que la autocompasión es el precio que hay que pagar por vivir en la cúspide del Estado. Es cierto que los poderosos tienen un acceso privilegiado a los grandes esfuerzos, pero sería *larmoyant* pensar que sólo ellos saben lo que significa esforzarse; no es verdad que sean ellos solos quienes soportan el peso de la gran visión y de los largos días en palacio, mientras que las masas se dedican, en la ciudad, a soñar, a copular y a tocarse la barriga. Los que dominan son, ante todo y más allá del obligado mínimo de forma psíquica, atletas

7. Cfr. para este punto las consideraciones aristotélicas sobre los elevados sentimientos y la magnanimidad del ciudadano, en el libro IV de la *Ética a Nicómaco*.

del saber mandar. Pasan la vida en el permanente ejercicio del hacer que se trabaje, del dar órdenes, del decidir, del aconsejarse acerca de polémicas y ambivalentes masas de problemas. De modo que el núcleo psicopolítico del dominio podría caracterizarse así: un inflexible traspasar. Según esta lógica, dominadores, políticos y jefes son, sobre todo, los estadios de una crueldad funcional —que por supuesto hace bien en procurarse un rostro noble y en lo posible aceptable, bajo nombres como razón de Estado, bien común, justicia o planificación, entre otros—. El carácter abstracto de lo grande da seriedad a los rasgos del Estado: ya los griegos comentaban que Pericles no debió de volver a reírse desde su llegada al cargo. Pero si la política siempre ha sido un sistema para el reparto de crueldad desde un centro de abstracción (el gobierno), entonces podemos temer lo peor para los usuarios finales de esas crueles distribuciones. No me refiero aquí a la pobreza, a la estrechez del pueblo y a las veleidades de los dominantes, a la explotación, las violaciones y cosas parecidas, aunque la literatura de las culturas superiores nos ha transmitido sobre todo ello letanías realistas, provenientes de todas las regiones del mundo. Sobre lo que quisiera llamar la atención de momento es sobre la catástrofe antropológica de la cultura superior, que parte en dos la evolu-

ción del *homo sapiens*: una línea de grandes oportunidades y otra de depauperación. La «humanidad» se escinde aquí en grupos que crecen por el esfuerzo y grupos que se estancan en el sufrimiento; el dolor adquiere en la cultura superior un inquietante doble rostro; para unos actúa como un estímulo, en los otros como un obstáculo; para los menos la necesidad se hace educadora, para la mayoría es una liquidadora de almas. Si antes dijimos, en referencia a Claessens, que los primitivos grupos humanos habían surgido de la vieja naturaleza por una especie de formación de islas, ahora, para proseguir con esta idea, tendríamos que asumir que, en cuanto el fenómeno del dominio se volvió epidémico, los grupos humanos empezaron a explotar a otros grupos humanos como si fueran naturaleza exterior: ahora, a la secesión respecto de la vieja naturaleza le sucede una secesión de los hombres respecto de los hombres. Si está permitido formularlo así de contradictoriamente: los hombres se acercan más entre sí cuanto más extraños se hacen entre sí. Lo que les une ahora es la íntima extrañeza del amo y el esclavo. «Sociedad de clases» es sólo un nombre más para este estado de cosas, que aún no ha sido pensado a fondo. Esta paradoja de la exclusiva inclusividad hace valer ahora sus costes: los hombres comienzan a cazar hombres, los matan en gran

número, eliminan hordas y estirpes enteras, los compran y los venden, los utilizan como juguetes sexuales, los adiestran para desempeñar trabajos duros y les hacen más o menos difícil, cuando no imposible, la transmisión de sus lenguas, mitos y rituales a la descendencia, a la *prolem*. El resultado de estas grandes tendencias es de trascendencia antropológica: mientras en las sobrecargadas bases de las llamadas culturas superiores surgen civilizaciones raquíticas que tratan de componérselas con una supervivencia de miseria crónica, en los grupos exonerados se produce una segunda formación insular. En ésta última continúa fluyendo la corriente principal de la evolución humana, el movimiento hacia propiedades cada vez más desmesuradas y lujosas para los ejemplares recién criados en ese grupo. Por eso, desde el punto de vista histórico, tenemos una impresión correcta cuando nos parece que en las culturas superiores se abrió, de una vez por todas, un abanico fantásticamente amplio de plenitud de caracteres y de originalidad. En la prehistoria, lo que se nos presenta «con colorido» son los pequeños grupos y los pueblos; en la cultura superior, los individuos. Allí donde el arte de repetir hombres en hombres prosigue exitosamente bajo las favorables condiciones de la cultura superior se abren posibilidades fabulosas de intensificación, las do-

tes especiales florecen, las inclinaciones que en el mundo antiguo hubieran permanecido encubiertas pueden llegar a ser dominantes, nuevos tipos de refinamiento encuentran su nicho. En lo más interior del círculo del favorecimiento se forman biotopos para las individualidades, que se aventuran en caprichos no experimentados y en territorios aún no hollados de la reflexión y las artes. Aparecen *sponsors* que invierten abiertamente en lo raro, en lo aparte, en lo más selecto; un patricio romano nos dejó el nombre para esta salvaguarda de lo extra*ordinario* que es típica de la cultura superior: el mecenazgo. Como institución del fomento de los hombres por los hombres, el mecenazgo pertenece desde entonces a las relaciones fundacionales de las individualidades privilegiadas en la sociedad de clases. Donde los favorecimientos dependen del mecenazgo aparecen climas para lo más selecto entre lo selecto. Las visiones joviales se liberan para apresar lo peculiar y lo que es cosa de un instante; flores cortadas adornan los nichos de las villas en la Campagna, los pintores hacen retratos naturalistas a sus favoritas, jóvenes dotados juegan con el cromatismo de los sentimientos. Marco Aurelio, en sus anotaciones nocturnas, se tomaba su tiempo para pensar sobre la paradójica belleza de lo irregular, como, por ejemplo, las arrugas de la frente

de un león o las grietas en la corteza de un pan redondo[8].

En el sentido del espacio de los imperios y los reinos se verifica, frente al de la vieja vida sobre la esférica balsa grupal, un notable desplazamiento. El mundo se «globaliza» de un modo nuevo: cualquiera que «sea el caso», ahora debe tener lugar en el interior de una esfera santa, la del cosmos, en cuyo centro reina un principio dominador, un Dios o una razón de alcance universal. Dios pasa a ser ahora sólo otro nombre para una redondez omnicomprensiva. El sentido del espacio propio del principio monárquico tiene, de acuerdo con ello, perspectiva central, es panóptico, esférico. El mundo se mide con exactitud a partir de un centro; es, en una perspectiva ontológica, la invisible bola de las esencialidades que se forma alrededor de Dios, el Uno supraoriginario; es, cosmológicamente, una esfera luminosa; es, políticamente, la bola del mundo girando alrededor de un centro de dominio. Todavía hoy, en la bendición papal *urbi et orbe*, se expresa una versión del espacio que pertenecía a la ontología política del imperialismo romano: desde un centro, ver y medir todo. En un espacio politizado de este tipo los únicos que *a priori*

8. Cfr. Pierre Hadot, *La citadelle intérieur*, París 1992, pág. 185.

pueden sentirse en casa como individuos son aquellos que piensan en el centro o en sus cercanías, esto es: príncipes, sacerdotes, ministros, intelectuales comprometidos con el poder y miembros de la burguesía de la capital en tiempos de paz. Desde entonces, desde que es «metropolítica», la política clásica sabe de la tensión entre el centro y la periferia; cuanto más lejos se esté del punto central, donde bajo la protección de las ventajas del poder estallan efectos invernadero espirituales y físicos, mayor es la oportunidad de que grandezas medias o pequeñas del engranaje político se muestren como un bulto en el mecanismo. Sólo desde la periferia puede el no al centro hacerse valer como principio: por eso no es casualidad que el cristianismo naciera en Judea, un nido de resistencia nacional-religiosa, para desde allí extenderse, como fermento crítico del mundo y del imperio, a la entera ecúmene romana, alrededor del Mediterráneo. Que esta metropolítica clásica sólo encuentra su antítesis desde el margen y que la Iglesia pudiera configurarse como un antiimperio dentro del imperio, eso es algo que hay que contar entre las más importantes enseñanzas sobre la esencia de la política en su época clásica. Hay que estudiar el catolicismo casi más como politólogo que como teólogo, porque, tras la disolución de los nuevos imperios formales, es la única institución

en la que permanecen los principios de la política monárquica clásica; el imperio romano sobrevive en la Iglesia que, de principio antiimperial, se ha convertido en la copia de aquél.

La política clásica tiene que ser, por las razones aducidas, también psicagógica. Pues si hay que contar con seres humanos disponibles para ser usados, su producción tiene que estar planificada de tal modo que al menos una cosecha selecta de cada nueva generación resulte moldeable y eficaz para los fines de los políticamente adultos. Por eso, la política en su época clásica es inseparable de una doble producción de hombres: por una parte se producen –al modo artesanal, gracias a la «educación» en entrenamientos filosóficos– portadores de adelantos altamente individualizados; por otra se engendran masas humanas para lo rudo. La segunda forma de producción tiene que ver con la vieja tendencia de los campesinos a tener una familia numerosa. La producción de empleados para el Estado necesita primero la siembra psíquica de un funcionario interior, que represente ejemplarmente, en el individuo, al Estado y al todo. Probablemente, eso que Freud llamó super Yo no sea más antiguo que el imperio, la polis y sus dioses; apenas si será más antiguo que el monoteísmo (o que una formación equivalente de dioses superiores o

Nadas supremas del tipo Nirvana), cuya interiorización casi no podemos separar de la imagen de la individualidad típica de la cultura superior. Allí donde entra en juego el *homo politicus*, el hecho de que los amores y afectos son algo de lo que se puede disponer, de lo que uno se puede alejar o separar se convierte en un valor decisivo. Pues sólo el que ha ejercido la separación de lo cercano puede representar lo abstracto: el *homo politicus* es el hombre que representa al poder, el que hace sus veces. Es quien ha tenido que aprender a hablar *en el nombre* de un poder. El léxico del poder es, por esencia, representativo, el propio funcionario es un signo. De ahí que tenga que estar psíquicamente dispuesto, en la medida en que él no es el monarca, a hacer las veces del Uno, o de lo Uno, del que procede todo poder, *in absentia* de éste, como si fuera «él mismo» quien estuviera presente. La autoridad emana en las representaciones. La doctrina lingüística de este clasicismo metafísico y político depende, por consiguiente, de que las palabras del poder y las verdades «centrales» sean traducibles a todas las «lenguas» extranjeras. Para lo cual, las periferias tienen que aprender la «lengua del mundo» como lengua del centro. Para ello hacen falta modélicos profesores de idiomas, maestros que se especializan en presentarse como ejemplares vivientes de principios

fundamentales supraétnicos. El progreso en la psicología de Estado también se refleja en el ascenso de sabios y santos, que —como si fuesen monárquicos lógicos— apuestan su vida al Uno, al estar a solas con el Absoluto, presentado como el que lo abarca todo y tiene validez universal. La capacidad de exilio es entrenada por estos individuos como una prueba de que se puede estar satisfecho en cualquier comunidad, incluso en el puro estar juntos con «todos» —con exclusión de cada prójimo real, más allá del amor y el odio—. Paul Veyne, en su estudio sobre Séneca, ha caracterizado acertadamente al sabio estoico como un soldado del cosmos[9]. A sus rasgos característicos pertenece una forma algo inhumana, la que concede el perfil pétreo de quien está presto para entrar en combate. Aquí está uno de los orígenes de la idea del celibato, que es la ausencia funcional de matrimonio y familia propia de los funcionarios disponibles para ser enviados; los apóstoles cristianos y sus seguidores se adherirán a este entrenamiento, alegre en el servir, propio del exilio: algo de eso ha quedado hoy en capitanes de barco, diplomáticos, *managers*, maestros comisionados y otros representantes profesionales. A la

9. Cfr. Paul Veyne, *Weisheit und Altruismus. Eine Einführung in die Philosophie Senecas*, Frankfurt am Main 1998, en especial págs. 164 y ss.

vista de gente así resulta clara la soledad de los individuos que han consagrado su vida a la clase de los altos rendimientos; el Estado, como todo lo grande, exige sacrificios especiales del alma[10] (en las reservas de Herbert Wehner para con Willy Brandt operaba todavía algo del resentimiento del político funcionario frente al anhelo de vida, franco y apolítico, de su carismático colega). Del espíritu de este megalopático *training* de la soledad procede aquel conocido chiste del exiliado Diógenes de Sínope, de que su patria era, propiamente, el cosmos. Este habitante de la totalidad, que se sentía más en casa entre los planetas que entre los atenienses, fue el primer atleta de la vida en soledad —él es el hombre del Estado al margen de todo lo que el Estado significa—. «Ciudadano del cosmos»: la palabra inventada por él corre hoy por todo el mundo; lo que para él era una broma, se ha convertido para los modernos en algo serio. Quien se define como *kosmopolites* se sitúa más allá del Estado, y cuenta ya con un mundo en el que la pertenencia mutua en comunidades sustanciales podría

10. También los cultos deportivos deben ser interpretados en un clima de rendimientos cuasipolíticos; los campeones son variantes apolíticas de los «gobiernos»: por ejemplo, el «ministro» de lanzamiento de disco o de carreras de fondo.

llegar a tener un final absoluto. Un chistoso potentado de la vieja Atenas proporcionó el lema del individualismo postpolítico de Europa; lo que eso quiere decir es muy visible en el presente, con nuestras ciudades llenas de solitarios que, voluntaria o involuntariamente, no pertenecen a nadie –anacoretas burgueses, tipos colgados, huérfanos psíquicos, eremitas de oficina ávidos de trabajo, *singles* cósmicos–. Se debería examinar la hipótesis de si no ocurrirá con frecuencia que los políticos son reclutados del *reservoir* de estos desubicados; pues en ese caso serían, al menos en parte, individuos *mediums* (semiplenos, podría decirse), que quieren ser de utilidad a un mundo completamente imaginario... como si «pertenecieran» a él[11].

Algo grande raramente se presenta en solitario. Si ya es difícil convencer a los hombres para la pertenencia mutua en una configuración estatal, más difícil o imposible resulta establecer las ciudades o los reinos como realidades aisladas. Allí donde algo políticamente grande levanta la cabeza es seguro que no está lejos una

11. Cfr. para este punto el artículo de Thomas H. Macho, «Container der Aufmerksamkeit. Reflexionen über die Aufrichtigkeit in der Politik», en Peter Kemper (ed.), *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?*, Frankfurt am Main y Leipzig 1993, págs. 194-207.

grandeza contraria. De la competencia entre lo grande y lo grande surgió la peste política de la era de la cultura superior: la guerra imperial y la guerra entre imperios. En las guerras –las auténticas acciones capitales y estatales–, se hizo claro para los hombres del tiempo de la cultura superior, sobre todo, lo que significa estar embarcados en el mismo barco con innumerables miembros del pueblo. Ese barco es la comunidad imaginaria, que vierte sangre auténtica.

3. El imperio ausente y la hiperpolítica. La metamorfosis del cuerpo social en los tiempos de la política global

Con la aparición de la era industrial algo se mueve en los tres o cuatro mil siglos del reino de los reinos. Corre una ola de literatura que no habla de otra cosa más que del Estado, la sociabilidad, la formación humana. «República», la vieja palabra romana, empieza a circular de nuevo, sirviendo a la burguesía para subrayar su intención de empezar todo desde el principio. Se medita –de nuevo más tras las huellas de los griegos que de los romanos– acerca de la asociación de los hombres

en comunidades, y se hace a fondo, como meticulosos pedantes que aún no saben que van a ser revolucionarios. Aparece una nueva discusión sobre la crianza de los hijos; el mayor poeta en lengua alemana logra alcanzar fama mundial gracias a un drama sobre una asesina de niños. Todos éstos son síntomas que deben bastar para insinuar el colofón, el remate de una ruptura entre épocas, o incluso de un cambio de edad del mundo. En Jean Paul, en Heine y por último en Nietzsche, la nueva conciencia toma forma programática en el «Dios ha muerto», un *dictum* cuya interpretación debe dejarse en primer lugar a los teólogos y a sus sucesores los psicoterapeutas. Aquí debe interesarnos su sentido secundario, político. Nos basta con saber que las epocalizaciones que tienen éxito resultan ser principios políticos, porque reinterpretan en el tiempo el *status* de las cosas. Declarar muerto a Dios implica, en una cultura condicionada por el monoteísmo, una dislocación de todos los nexos y el anuncio de una nueva forma del mundo. Con la muerte de «Dios» se elimina el principio de la pertenencia común de todos los hombres en la unidad de un género creado. Según esto, incluso las fechas de los calendarios reciben un sentido muy diverso. Ya no basta con datar «después de Cristo», pues flota en el ambiente un sentido muy distinto del «después de»,

también para aquellos que ya antes no habían tomado con mucha exactitud eso del año del Señor. Muerto el Hijo, tampoco el Padre aguanta mucho más tiempo, y en cuanto el Padre ha seguido al Hijo a la muerte, los hombres quedan yuxtapuestos, formando huérfanas multitudes en un inmenso paisaje mundial: por el momento, repartidas en más de 190 nacionalidades, en las que se hablan unos 5.100 idiomas (según recuentos más estrictos, 2.000), cerca de seis billones de individuos, sin un nombre común y sin ninguna idea clara acerca de si todavía será posible definir una tarea común si no hay un creador común. La postmodernidad es la época «después de Dios» y después de los imperios clásicos y de todas sus sucursales locales. Con todo, el huérfano género humano ha intentado formular un nuevo principio para la copertenencia de todos en un moderno horizonte de unidad: los derechos humanos. No es casual que fueran excristianos los que se lanzaran originariamente a misionar con los derechos humanos; pero, dejando de lado la clave teológica, la cosa es que Nietzsche hablaba así de lo que inspira esperanza y horror a nuestro tiempo: algo ha muerto y sólo le queda descomponerse con más o menos rapidez, aunque, de algún modo, la vida y la civilización siguen adelante y se aventurarán en novedades todavía inconcebibles. Entre

ese «algo» que ha muerto y ese «de algún modo» se encuentra lo que da que pensar en la tercera edad del mundo.

En lo que respecta a ese «algo», propongo primeramente interpretarlo como el espíritu de la época agraria del mundo. En la medida en que la política, en su concepción clásica, ha significado el arte de la copertenencia en las ciudades y los grandes reinos de los tiempos agrarios, la «muerte de Dios» anuncia su hora crítica. Las concepciones del espacio de la Edad Media, una época marcada por las labores de la tierra, ceden ante el nuevo espacio mundial sincrónico, que se da a conocer ya de modo creciente. Los jugadores del nuevo juego mundial de la nueva era industrial ya no se definen a sí mismos por la «patria» y el suelo, sino por medio de los accesos a estaciones de ferrocarril, a terminales, a posibilidades de enlace. El mundo es para ellos una hiperesfera conectada en red. El que accede a la clase de las tareas elevadas, la propia de los actores de la hiperesfera, empieza a tener que ver con lo grande de una forma muy distinta, una forma que no podía aprenderse en Roma, ni en Atenas, ni en los *Lycèes* y *Gymnasien* de la Europa moderna. La gran forma del mundo de la era industrial amplía el círculo de influencia del conocido *stress* megalopático: ahora es la gente de la

calle la que debe tener las preocupaciones que antes incumbían a un ministro de asuntos exteriores, y esto es algo que debe abordarse desde muy pronto: colegiales ingleses cuidan la amistad epistolar con sus iguales de Kenia, y apenas hay un individuo del Primer Mundo que pueda tener una formación media o superior sin entrenarse en el dominio de un mínimo de idiomas. La economía colabora para que esta nueva situación del gran mundo pase por el estómago. Fruta de Sudáfrica y de Israel, carne de ternera de Argentina llegan a los estantes de los supermercados europeos por los canales de distribución de los imperios multinacionales de la alimentación. Bruselas da trabajo a una compañía de terminólogos en la homologación de los estándares idiomáticos europeos; de los surtidores de las autopistas alemanas fluye gasolina procedente de petróleos de los Emiratos Árabes, de México, Noruega, Irán o Nigeria. A través de las más largas distancias, las distribuciones, las facturaciones, las cremaciones o las asimilaciones encierran juntas, en híbridas comunidades metabólicas, a enormes poblaciones. Todo eso llega a la existencia con la fuerza de lo inevitable, y saca de su guarida a la gente que está dispuesta a emplear su vida en las correspondientes funciones. En el *stress* de la planetarización se comercia con nuevas formas de alma, consistentes en

un término medio entre eufóricos momentos de manía y momentos de depresión. Las costosas sincronizaciones entre la forma del alma y la forma del mundo legadas por la política clásica ya no sirven para la existencia en el mundo global. Las megalomanías de entonces trajeron estas holomanías de hoy; la clase megalopática de ayer se enfrenta a la tarea de rearmarse con formas convincentes de holopatía. El viejo y buen cosmopolitismo se transmuta en un patológico nomadismo cósmico –la Tierra se convierte en un estadio para los miembros de la hipercivilización, en el que el alma debe entrenarse para el nuevo mundo sincronizado–. En este contexto, el turismo a escala mundial adquiere un gran significado, porque se ha convertido, al menos para una clase holopática aún difusa, en un medio para el autoanálisis en lo tocante al tema de la globalidad[12]. Sin embargo el hecho de que los políticos en activo estén tan raramente a la altura de los nuevos retos –intelectualmente no lo

12. Entre otros, Ian Buruma, *Der Staub Gottes. Asiatische Nachforschungen*, Frankfurt am Main 1992; Gerhard Schweizer, *Touristen und Traumtänzer. Ein Reisebuch*, Stuttgart 1992; V. S. Naipaul, *Im alten Süden* y, del mismo autor, *Indien. Ein Land in Aufruhr*, Colonia 1992; estos textos ofrecen la más reciente documentación acerca de la relación entre los viajes y el entrenamiento para el gran mundo.

están casi nunca, moralmente a veces, pragmáticamente más mal que bien– produce en parte un descontento masivo, y cada vez más agudizado, con la clase política. Aun cuando uno no supiera decir en detalle lo que debería hacer éste o aquel político, cada observador de lo que pasa en las capitales modernas se da cuenta de que no basta, en lo que hace a la eficacia, con que los representantes del pueblo tomen asiento y se reúnan en comisiones durante largos días de trabajo con una especie de disposición ciega al rendimiento. Esta impresión ya sería lo suficientemente crítica, pero además ocurre que a los políticos, y cada vez con mayor frecuencia, se les sorprende –en Buenos Aires y en Roma tanto como en Bonn, Múnich o Kiel– en fraude, abuso de poder e imprecisiones.

Me da la impresión de que la sociedad actual, en medio de la terrible crisis de sus clases políticas, no puede hacer nada mejor que darse una pausa para la reflexión sobre cuestiones fundamentales. Hay que ganar tiempo para un debate constitucional que proceda a una indagación de la forma del mundo. Probablemente, el generalizado menear la cabeza en alusión a las deficiencias del personal político oculta un descontento global que aún no ha tomado forma: apostaría directamente a que se trata de los estados aurorales de una

toma de conciencia de alcance mundial sobre insuficiencias antropológicas. Pues lo que salta a la vista de los intranquilos contemporáneos con respecto a tantos políticos —el hecho de que raramente estén a la altura de los retos globales— igualmente rige, con más razón, para los que no son políticos. Se debería examinar si la censura crónica a la clase política no será la proyección de un malestar general de la cultura mundial, sólo que cristalizado ante la prominencia política. Es en ésta donde se hace visible un nuevo tipo de discreta obscenidad, que sumerge en una misma situación embarazosa a todos los afectados, tanto actores como espectadores: la pretensión exagerada en la tribuna, el desconcierto en el servicio público, la desorientación en los puestos directivos, el palidecer ante los focos. Entre nosotros, la ignorancia está sentada en la primera fila. Uno ve retozar al personal político en los *media* y se siente impelido a acordarse de la organizada inapetencia de las visitas con guía por las ciudades. Hay todavía, allá y acá, convincentes megalópatas al viejo estilo, personalidades elevadas de creíble estatura atlético-estatal, pero su esporádica ocurrencia sólo puede relativizar la desproporción global existente entre las energías que se necesitan y las debilidades que están a la vista. De hecho, no sabemos qué tipo de hombre sería necesario para llenar los hue-

cos, ni qué entrenamientos deben desarrollarse para reducir los enormes agujeros existentes entre la forma global del mundo y las psiques locales. El atletismo estatal de la globalidad está por escribir aún, y si acaso pudieran emprenderse preparativos para él, éstos sólo podrían adoptar la forma de salvajes entrenamientos y autodidactas carreras en solitario[13]. Ahora se exigen conciencias sólidamente establecidas sobre el abismo de la paradoja del género humano. Profesión: político. Domicilio principal: la complejidad. Programa: convivir con aquellos con los que convivir resulta difícil. Moral: trabajo de filigranas en retos pretenciosos. Pasión: tener una relación con lo irrelacionable. Historial: autorreclutamiento por convicción, que se transforma en iniciati-

13. Hay que tomar muy en serio la observación de Mijail Gorbachov, en su discurso de 1992 en los conciertos de Múnich, cuando dijo que había sufrido más, juntamente con su mujer Raissa, en los siete años de presidencia que en toda su vida; Bill Clinton, al cumplirse los cien primeros días en el cargo, dijo que tenía la impresión de haber pasado treinta años de trabajos forzados. Si se quisiera escribir la biografía laboral del noruego Johan Galtung, el investigador de la paz, habría que presentarla como la historia de un particular que tiene las obligaciones de viajar propias de un ministro de exteriores, las tareas de un premio Nobel y la labor de plática de un apóstol.

va. Tales «políticos» tienen que entenderse a sí mismos primeramente como atletas de un nuevo tipo: atletas del mundo sincronizado, almas de alta capacidad en el tema de la coexistencia. ¿Cómo coexisto yo con 1.200 millones de chinos? Cualquier respuesta a esta pregunta es posible, la única que no puede volver a darse es la vieja máxima del mundo antiguo: olvide a los chinos, olvide absolutamente a todos aquellos que son demasiados. La grandiosa frase de Stefan George, «ya vuestro número es febril», formula la tentación de cuya superación nacerán los panatletas políticos del mañana.

Está al alcance de la mano, en un tiempo en el que la forma de lo grande ha cambiado, que todo tipo de patologías de la pertenenecia se vuelvan epidémicas. Ya el antiguo atletismo de Estado se encontraba frecuentemente con los límites de la validez de su generalización, y el nuevo atletismo global repetirá la experiencia en proporciones crecientes. No es cosa de ayer que enteras epidemias de resistencia procedentes de la periferia, los espacios pequeños y las esferas privadas se están anunciando inequívocamente. Igual que no hay política clásica sin la resistencia de estirpes y hordas en un antimundo de anarquismos, privatismos y niñerías, tampoco habrá hiperpolítica alguna sin la venganza de lo local y lo individual. Grandes regiones se separarán, en huelgas

latentes o manifiestas, del dictado mundial del capital globalizado. Igualmente, como se está viendo desde hace ya tiempo, porciones de la población dignas de ser tenidas en cuenta le volverán la espalda a todos los políticos con una indiferencia enemiga. Se hará bien en apelar a los combates que durante siglos han enfrentado a regiones del mundo y a temperamentos globalizantes y modernos contra otras regiones y temperamentos conservadores y regresivos. La idea de la «Revolución conservadora», que fue probada dos o tres generaciones atrás en los movimientos de resistencia católicos del centro y el sur de Europa, tiene, probablemente, una gran carrera intelectual por delante –hay presagios religiosos, culturalistas y regionalistas–. El mundo sin forma y la sociedad sin identidad urdirán, de modo masivo, contraataques, *Reinassancen*, y vueltas a las viejas reservas. Limpiezas étnicas con la gravedad de crímenes de pueblos enteros harán reconocible, en muchas partes del mundo, el grito de auxilio ante la pérdida de la forma política.

Con la creciente globalización, las últimas totalidades de las continuidades políticas del tardío clasicismo, que mantuvieron juntos a los hombres en grandes formatos modernos, comienzan a emigrar: se trata de las identidades cuasirreligiosas de los Estados nacionales,

que han impregnado, como muy tarde desde el siglo XIX, las formas de la vida política de Europa y más tarde del mundo entero. Tan artificiales e improbables como ellas mismas fueran en sus «buenos tiempos», su inesperada caída está produciéndose en unas condiciones de desregulación criminales. Desde las desiertas construcciones imaginarias del útero social se precipitan innumerables en pánicos[14] postpolíticos y difusos desamparos, para los que el nombre común de «Postmodernidad» es todavía el nombre civilizado. El mismo fenómeno puede aparecer en el tercio inferior de las naciones ricas, así como en casi todos los niveles de las pobres. Durante los cambios de la forma del mundo, muchos individuos y familias se sienten de pronto como abandonados por todos los buenos espíritus políticos. El compromiso de los que son muchos con una gran forma interconectada termina en perjurio o en una hipnosis fracasada. En el peor de los casos, ningún miembro de una sociedad se sigue creyendo en serio que esa sociedad sea la suya. Un presentimiento de estas peores posibilidades flota justamente hoy en el ambiente del rico hemisferio occidental. El síndrome de Krause —el auto-

14. Cfr. Jean Pierre Dupuy, *La panique*, París 1991; Hermann Broch, *Massenwahntheorie*, Frankfurt am Main 1979.

servicio como precursor de la anarquía– también forma parte de ese ambiente. Todo esto, que es sistémico, puede interpretarse como un efecto que aparece necesariamente cuando el espíritu postmoderno de la ausencia de fundamento alcanza el ámbito de lo político. El Estado se convierte en un castillo de arena, el absentismo muerde con voracidad todas las estructuras de apariencia sólida, los vínculos sociales giran en el vacío: es la época «sin síntesis», de la que Robert Musil habló por primera vez, que empieza a mostrar sus exigencias. Si no fuera porque el sistema occidental del Estado del bienestar como útero de ayuda social se ha ganado su reconocimiento por medio de una cierta capacidad de funcionamiento, la ausencia de una tarea común evidente hubiera triturado las grandes sociedades de la era industrial en un abrir y cerrar de ojos. El lío actual organizado alrededor de Europa después de Maastricht hace reconocible que los contemporáneos vivencian el viaje hacia la hiperpolítica acomodada a los tiempos como un viaje hiperrápido hacia el reino de la confusión, en el que con tanto funcionario ya no se ve al Estado. La política aparece como algo equivalente a un crónico y masivo accidente de coches, en cadena, en una autopista envuelta en niebla. En una situación como ésta no puede hablarse durante mucho más tiempo de un

gusto por la convivencia. La nueva grandiosidad de nuestra época aparece en el horizonte como la monstruosa Internacional de los usuarios terminales. Más agudamente que en la era de la política clásica, se manifiesta, a la vista de estas grandes unidades hiperpolíticas, una terrible verdad: que la cultura superior ha exigido demasiado a ese animal de grupos pequeños que es el *homo sapiens*, pues éste no ha sido capaz de engendrar prótesis emocionales y simbólicas para moverse por las grandes superficies. Cuando se estanca la producción de prótesis, las clases políticas de países enteros pierden su capacidad de gestión y de maniobra. Justamente aquellas sociedades que dan la impresión de ser como civilizaciones integradas a medias, pueden retroceder, tras la pérdida de sus imaginarias prótesis políticas, a estirpes neuróticas.

En la guerra serbo-croata-bosnia, por ejemplo, aparece un rasgo que ya había tenido lugar en la política de los estados periféricos de la antigüedad tardía –y que, según Franz Borkenau, representa un riesgo fundamental de la evolución social en el nivel de la aparición de los pueblos[15]–. En esa guerra, somos testigos inespera-

15. Borkenau era de la opinión de que las grandes religiones y las imágenes universalistas del mundo surgieron para contener las epide-

dos de una paranoia étnica y vecinal que sólo puede ser definida con justeza con el adjetivo de merovingia. Allí donde esa paranoia se coloca en situación ventajosa, rasga el nexo social incluso entre viejos conocidos, y casi cualquiera, según parece, podría convertirse en el asesino de cualquiera. Cosas así testifican que lo peor de lo peor irrumpe en las configuraciones sociales que no pueden mantener o encontrar su forma. Tras la caída de lo que hasta entonces era su constitución, los grupos en liza en ese conflicto están sometidos a un brutal *stress* del mundo exterior, para el que no estaban preparados ni psíquica ni institucionalmente. De tal modo que a ciertos líderes de la antigua Yugoslavia no parece quedarles otra cosa más que la huida hacia adelante; la masacre les concede la ventaja, como siempre imaginaria e insoste-

mias de paranoia mortal: cada muerte se entendía primeramente, de modo espontáneo, como obra de extranjeros malvados, esto es, de espíritus externos, cuya irreconciliable enemistad se daba por supuesta; el rendimiento espiritual de las imágenes del mundo de las culturas superiores habría producido, a través de interpretaciones no paranoicas de la muerte, nuevas liberaciones del alma, con las correspondientes *artes moriendi*. Cfr. Franz Borkenau, *Ende und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*, Stuttgart 1984.

nible, de que la guerra es algo que suscita la fusión étnica de los individuos; la fusión de los pueblos es el paralelo psicodinámico de una especie de entusiasmo de bandas, para el que entretanto ya hay ejemplos neoalemanes. El caso citado por el etnólogo Hans Peter Duerr de soldados serbios que abrían en canal el cuerpo de mujeres bosnias embarazadas y clavaban los fetos en los árboles muestra el delirante acento de la tendencia del pueblo a fundirse en lo propio, en lo «nuestro», en una forma interna que resulta, repentinamente, de una importancia vital. En ese acto cruel aparece como sobreiluminada la quintaesencia del conflicto. Después de la destrucción del útero social Yugoslavia, configurado al modo socialista y estatalista, ciertos grupos buscan descanso en fronteras más antiguas y «puras»; «lo serbio» será tan quimérico como se quiera, en definitiva, pero mientras dure la crisis será lo hiperreal. El grupo que, siguiendo su propia versión, está en mayor desventaja –el abandonado y abortado grupo del pueblo de los serbios– busca en la guerra el paso de la amargura al éxtasis. De esas comunidades histerizadas no es infrecuente que surjan mediadores singulares, que activan el fantasma colectivo en actos ejemplares. ¿O no es el feto que cuelga del clavo la autorrepresentación de una nación en pleno pánico abortivo?

Interpretar las grandes desregulaciones de los Balcanes (como las de las repúblicas del Caúcaso, de África y de otras muchas zonas en crisis) como consecuencias del *stress* político del gran mundo significa ya, por la misma fuerza de la interpretación, preguntarse por la forma de curación del *stress* en una perspectiva política. Con ello no quiero proponer la iniciativa de abrir una clínica en el campo para los extenuados miembros de la clase política, sino excitar una reflexión sobre los fundamentos de esta situación, preocupada por suscitar las condiciones necesarias para una terapia política de las psicosis de las formas nacionales del mundo[16]. La historia de las guerras de la humanidad se muestra bajo una luz distinta cuando se ponen en relación ciertas guerras o ciertos tipos de guerra con las crisis de los cambios de las grandes formas del mundo. La visión histórica enseña a cualquier observador que durante los últimos tres o

16. Enlazando con trabajos e impulsos de Mahatma Gandhi, Hermann Broch, Lloyd de Mause, Johan Galtung y Franz Borkenau, entre otros, habría que preguntar por el funcionamiento de los sistemas de locura colectiva en el pasado y en el presente, en su latencia y en su manifestación; una elaborada psicopatología política tendría la tarea de desarrollar la conexión entre las crisis psíquicas y los cambios en la forma del mundo a partir de casos concretos de estudio.

cuatro mil años a los grupos humanos de las regiones de los pioneros les tuvo que dar resultado dejarse arrastrar en sus viejas balsas, de modo que pudieran surgir confederaciones de balsas de gran formato. Con ello, se alcanzó el nivel tribal del desarrollo. Las estirpes y las confederaciones de estirpes, es decir, los pueblos, son hiperhordas o, mejor, integrales de hordas, que se mantienen unidas por eso que se conoce con el término cultura, tan pobre en sustancia de pensamiento y con todo tan difícil de significar. De ahí que las culturas sean, *per se*, grandezas políticas –instrumentos para el arte de levantar el edificio de lo improbable, pero posible, sobre las superestructuras de las confederaciones de balsas de hordas–. Nada más natural que comparar las culturas con material de impregnación, o con diapasones que pueden usarse en el mismo tono base para afinar diferentes instrumentos. Máximamente, la cultura se podría circunscribir a un *set* de tonos que las poblaciones afinan para convivir y jugar entre ellas. En efecto, las lenguas están en el centro de las culturas, en la medida en que introducen a sus hablantes en juegos mundiales comunes. Por la razón de que convivir es un sinónimo para la protección de las oportunidades vitales, los desafinos en los etnocuerpos sonoros están por principio preñados de peligros y de violencia. La cultu-

ra, entendida como tarea, incluye los esfuerzos para la conservación de la continuidad étnica –precisamente y sobre todo a través de las componentes prosódicas y performativas de las lenguas–. Esto puede hacer suponer que las evoluciones populares y las lingüísticas son uno y lo mismo (no lo son). La repetición de los hombres por obra de los hombres, que en todas las épocas ha sido cosa de las hordas y tiene que permanecer en las imágenes formales o informales de sus descendientes en la era de las culturas superiores, se está malinterpretando crecientemente en la modernidad como un asunto del pueblo: la cultura unida al pueblo se acuña en la fisiognómica individual como el sello al parecer más fuerte. Así, se habla de lo típicamente alemán, típicamente judío, típicamente ruso y, con tales caracterizaciones, los pueblos, y aún más las naciones, se arrogan subrepticiamente el privilegio de quien reparte la vida y engendra. Pero en su decadencia se muestra que la ayuda que las superestructuras pueden prestar a los esfuerzos del individuo particular por proseguir la vida es tanta como ninguna. Entonces es cuando se hace mucho más reconocible que en cuanto el *opus commune* se desintegra en el nivel superior, los hombres sólo pueden regenerarse en pequeñas unidades.

Esto último pertenece a las lecciones que hay que

extraer de la mayor catástrofe natural y social de Europa, la Peste Negra de mediados del siglo XIV. Giovanni Boccaccio es el poeta que ha hecho inolvidable para los europeos el teorema de la supervivencia en pequeñas comunidades en medio del desastre de lo grande. El *Decamerone* se deja leer todavía hoy como una pieza maestra sobre la conexión entre lo festivo regenerador y la política en pequeño formato. Después de que la peste irrumpiera en Florencia, se vio que, en poco tiempo, se desmoronaron todos los vínculos civiles y humanos entre los individuos, como si una peste psíquica se hubiera superpuesto a la peste física[17]. La estancia en la ciudad agonizante se convierte para los supervivientes

17. Andrzej Szczypiorski, en su novela *Eine Messe für den Stadt Arras*, ha presentado una variante para el norte de Europa de la gran crisis; la epidemia también adquiere, en su caso, dimensiones tanto psicológicas como políticas. El psicólogo suizo Franz Renggli, en su libro *Selbstzerstörung aus Verlassenheit* (1993), ha desarrollado la hipótesis de que la gran peste con la que comienza «nuestra historia», o sea, nuestro moderno *continuum* de horrores, también estaba marcada psicosocialmente; según esto, las devastaciones de las relaciones madre-hijo en la modernidad temprana habrían atraído una especie de debilidad inmunológica psicosomática de carácter colectivo, que pudo haber conducido, junto con el virus de la peste, a una catastrófica sinergia.

en una pesadilla. Como los florentinos apenas sí saben a qué deben temer más, si al contagio, al saqueo o al hambre, caen en una desorientación semejante a una parálisis. En la ciudad, que ha perdido su tarea común puesto que ya no protege la buena vida de sus ciudadanos, todo está, de pronto, permitido, todo es pasajero. Atomizados sujetos de la angustia se esconden en sus casas o vagan solos por la calle. En esta situación, una mujer joven toma la iniciativa, y convence a seis de sus amigas y a tres varones jóvenes para que se retiren juntos a una casa de campo frente a las puertas de la ciudad, a fin de protegerse y aguantar allí, con alegría y humanidad, hasta el fin de la plaga. Así se llega al memorable arreglo que prepara el marco del libro de las diez veces diez historias de Boccaccio. En esta obra capital del humanismo, la frivolidad está puesta al servicio de las cosas más serias[18]. Sherezade relataba sobre su vida; los jóvenes florentinos, que se han reunido alrededor de la amena Pampinea, hablan de la posibilidad de la pertenencia mutua tras la ruina de la forma política.

18. Kurt Flasch, en su bello comentario a la introducción y a las cuatro primeras historias, ha explicado a qué nivel debe ser establecida la salvación poética de la ciudad según Boccaccio: K. Flasch, *Poesie nach der Pest. Der Anfang der Decameron*, Mainz 1992.

Ellos encarnan la lección decisiva de todas las ciencias antropológicas modernas: si los grandes órdenes se parten en dos, el arte de la pertenencia mutua sólo puede comenzarse de nuevo desde los órdenes pequeños. La regeneración de los hombres por obra de los hombres presupone un espacio en el que, por la convivencia, se inaugure un mundo. En las eutónicas pláticas de los diez fugados está conservado el entero *cosmos* social del siglo XIV. Es cierto que, en el caso de Boccaccio, todo esto se da en condiciones privilegiadas, pues su salvamento de la humanidad en pequeños grupos de cultura superior supone disponer de una *villa* grande y fresca en la Toscana, habitaciones individuales para todos los participantes, libertad laboral para los jóvenes, y criados voluntariosos que con su asistencia cuidan del idilio; todo ello aderezado con los modales de jóvenes patricios urbanos, que gustan de la música y de las conversaciones galantes. Si la escena se representase en el siglo XVIII, podría tomársela por un *Salon;* en el XIX, por una colonia de Bohemios y Reformadores; en el siglo XX, por una comuna campestre o un *Retreat* de meditación. En todos estos escenarios sería reconocible el renacimiento de las hordas originarias, las posibilitadoras de seres humanos, a la altura de las habitaciones civilizatorias correspondientes a cada caso. Son figuras típicas de

aquella segunda ola de insularizaciones, en las que del favorecimiento de los hombres por los hombres se extraen los más notables florecimientos. De sus huellas todavía hoy herencias enteras de tradiciones humanísticas deducen medidas de lo humanamente posible: la palabra florecimiento significa los felices momentos históricos en los que la sociabilidad y el refinamiento se condicionaban mutuamente.

Pocas generaciones antes de Boccaccio, Dante había desarrollado, en su *De Monarchia*, la idea de que el Imperio era una institución necesaria para la salud de la humanidad; el reino necesita, a fin de mantenerse en forma, una síntesis pantocrática desde arriba, una figura única, entronizada por Dios: el monarca. Quizá se pueda añadir que esta doctrina no hizo más que elevar a concepto los imperativos de los entendidos en política de la época: seguía la lógica del sistema de grados, que sólo podía hacerse una idea del orden de los grandes reinos mediante una unidad piramidal, con un punto dominante a la mayor altura; su figura directriz es el ordenamiento sacro de los rangos, la jerarquía, sin la que hasta hace muy poco ninguna organización de grandes *enssembles* de carácter político o empresarial era posible. La comunidad entera aparece en este sentido como un enorme cuerpo humano, regido por la cabeza.

La teoría política se convierte, a partir de esta figura de sí misma, en ciencia de titanes, en doctrina de lo monstruoso, en ciencia de lo inhumano, de lo sobrehumano compuesto a partir de lo humano; la principal obra de Thomas Hobbes hace absolutamente explícito este rasgo. Si la gran política es propiamente el reino de lo monstruoso, la educación política, en sus últimas consecuencias, es un *mundo de monstruos*. Boccaccio, contrariamente, había desarrollado en su política informal el motivo contrapuesto a éste –la salvación de los hombres a partir de la humanidad de pequeños grupos abiertos al mundo–. Desde la Baja Edad Media europea la cuestión de la verdad en política se plantea entre estos dos polos: ¿cómo tiene que estar configurado el Estado para que la vida humana sea posible en propiedades poco espaciosas?; ¿cómo tienen que conducirse los hombres de modo que soporten y den forma a la mayor de las formas de Estado? Puede pensarse que la política de la modernidad o, más aún, el pensamiento político de la modernidad, especialmente desde el siglo XIX, se agudiza en un duelo entre los dos motivos de unificación. Ferdinand Tönnies hizo de la antítesis comunidad-sociedad un rasgo ideológico del cambio de siglo. Fue especialmente la política alemana en torno a 1900, al menos mientras tuvo lugar en Berlín, la que todavía buscaba su

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL
BIBLIOTECA
CENTRAL

salvación jugando a emperadores e imperios, mientras que solitarios individuos de toda Europa arribaban a Ascona para poner a prueba, en una atmósfera sureña, el renacimiento del hombre en pequeños grupos individualistas.

La política del industrialismo se caracteriza, sobre todo, porque ella misma no pudo comprender, en su comienzo, su propio carácter novedoso. Ésta es una razón que explica por qué dilató largamente las categorías de la era agraria del mundo, incluso hasta la situación postagraria, transclásica e hiperpolítica del mundo. Los dos monstruos políticos de nuestro siglo, el fascismo y el leninismo-estalinismo, han nacido de esas dilaciones malignas. Ambos representan intentos de producir comunidades modernas por medio de cortocircuitos entre la monarquía y la comuna —en el caso del fascismo, a través de una política de fusión, que reúne al *Führer* dirigente (el emperador de los destinos) con la comunidad del pueblo en una sofocante totalidad de hiperhordas; en el caso del leninismo-estalinismo, por medio de una conexión directa entre la dictadura (el parazarismo), y los elementos que, en las hordas, eran propios de los Consejos, pensados ahora a modo de bases de comuna—. Ambas políticas fracasaron por la falsa proyección de lo pequeño en lo grande. En cada

caso, puede observarse una y otra vez lo que puede ocurrir cuando el gran Estado, que usa a los seres humanos, se presenta directamente como un íntimo grupo que forja seres humanos: entonces la incubadora de cría se transforma en campo de batalla y el territorio del Estado en la tumba del pueblo. Esta pérfida confusión entre lo grande y lo pequeño puede comprobarse en detalle tanto en la teoría como en la praxis de sus protagonistas fascistas o leninistas-estalinistas. Ya en las palabras fundacionales de ambos movimientos, «comunismo» y «nacionalsocialismo», puede verificarse el truco de formato en el núcleo de la ideología. Por lo que respecta a los dirigentes de los movimientos, cayeron en la cuenta de que la exigente pretenciosidad de los grandes problemas que les acuciaban se compensaba cobijándose al amparo de sistemas de locura e ideologías; lo que puede constatarse tanto en el caso del *Kaiser* Wilhelm, como en los de Hitler, Lenin y Stalin es un retroceso de la megalopatía a la megalomanía. A los individuos de ese tipo les parece que el anuncio de que «Dios ha muerto» tampoco es tan terrible, mientras ellos estén allí para ocupar el puesto de Dios. Entre el mundo de la época agraria y el mundo de la era industrial –y esto es típico de las pausas entre épocas– los psicópatas, haciendo el papel de impulsores del Estado, tienen la oportu-

nidad de organizar confusiones colectivas. A la vista de estos grandes experimentos fallidos para una política de la era industrial del mundo, puede aventurarse esta tesis: la historia de la política más reciente (postclásica) es una historia de errores de formato. De ellos pueden aprenderse dos cosas: por un lado, que los intentos de producir comunas a gran escala acaban en totalitarismos; por otro, que la desatención a las pequeñas unidades puede conducir a largo plazo a las sociedades modernas a psicopatológicos callejones sin salida. Si Michael Walzer pudo decir que «la izquierda jamás ha entendido la estirpe», habría que añadir que la derecha nacional jamás ha entendido la diferencia entre Estado y horda. Lo que no ha entendido ninguna de las dos es el hecho de que, con la irrupción de la época del mundo postagraria, la relación proporcionada entre lo grande y lo pequeño está a la espera de nuevas configuraciones en las que sea posible vivir. Lo que es conveniente «en la teoría y en la práctica» es la implantación de una política para los tiempos de la ausencia de imperios. La llamamos hiperpolítica porque hay que señalarle crecientes exigencias al arte de la pertenencia mutua; pero también la llamamos así porque se necesita ironía para estimular un poquito el nervio central de la política clásica, que es la simulación de hiperhordas.

De un tiempo a esta parte, el conocimiento de que la alianza entre sociedad industrial y democracia en modo alguno es tan inseparable como pretenden los ideólogos occidentales ofrece a los tolerantes teóricos de la era industrial un motivo de escándalo y preocupación. Resulta escandalosa la mala sociedad en la que el probo capitalismo parece estar cayendo, al acreditarse de modo tan sobresaliente en sociedades semifeudales y en dictaduras, como parece que es el caso[19]; y causa preocupación el supuesto de que podría haber límites para la exportación de la democracia y que, en lo que respecta a la capacidad de democratizar sociedades no europeas, las cosas están peor de lo que nadie en el territorio de los bienpensantes se hubiera atrevido a suponer con anterioridad. Querría hacer pública la suposición de que lo que está en juego en la separación de los aparentes gemelos democracia y capitalismo es algo más que el trasplante de parlamentos y elecciones libres a ciertos estados africanos, asiáticos o sudamericanos. Lo que obstaculiza una democracia en sentido occiden-

19. «No hay ninguna razón económica concluyente a favor de que la industrialización progresiva deba tener como consecuencia la democracia liberal»: cfr. Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Múnich 1992, pág. 14.

tal en muchos países fuera de Europa, industrializados o no industrializados, son masivos vestigios de «culturas» que, en sus rasgos básicos, obedecen a los principios de épocas agrarias, o a los de otras edades más antiguas del mundo. El fenómeno es bien conocido en los territorios católicos y campesinos de Europa, pues es el que encontró en las «Revoluciones conservadoras» y en los integrismos de los años veinte y treinta su culmen ideológico-político. Pongáse por caso: incluso si después de 1933 hubiera seguido habiendo un parlamento libre en Berlín, y los ciudadanos de Friburgo de Brisgovia hubieran podido acudir a unas elecciones libres, en condiciones de igualdad, secretas y públicas, no por ello Martin Heidegger –por citar un caso tristemente célebre– se hubiera convertido, en una eventual llamada a las urnas, en un demócrata en el sentido del liberalismo triunfante. En todo caso, él hubiera estado en disposición, a diferencia de demasiados antimodernos viscerales en el segundo y en el tercer mundo, de rendir cuentas a los programáticos del liberalismo –si éstos le hubieran querido oír– sobre las razones de su antidemocratismo. Él habría explicado, con un discurso nítido, algo susurrante si cabe, que aunque «democracia» signifique poder del pueblo, en el fondo no es más que una palabra clave para una fatalidad todavía por pensar,

cuya tarea consiste en la destrucción de aquello que, presuntamente, era lo que tenía poder: el pueblo en su sentido tradicional y premoderno. Desde el punto de vista de Todtnauberg[20], democracia es una palabra clave para individualismo urbano, para condicionamiento de la vivencia, para manipulación de todas las cosas —en breve: para la máscara política del nihilismo—. Entendemos de inmediato que quien así habla no puede ser un moderno, y algunos lucharán contra el irrespetuoso impulso de decirle al hombre que haga el favor de quedarse en su cabaña. Con todo, si se interpreta a Heidegger como el último cerebro de la era agraria, sus actitudes contra la modernidad industrializada pueden ser fructíferas, como contraste de una teoría positiva de lo nuevo.

Para ese «algo» que está muerto o moribundo hemos propuesto antes un título histórico-filosófico; resta proponer otro concepto para el «de algún modo» en el que los procesos vitales tienen que continuar. Quizá estas consideraciones nos pongan en la pista de un rastro que conduzca a resultados, si nos fijamos en la conexión, ya supuesta por la escuela de Friburgo, entre democratis-

20. El autor se refiere a un paraje de la Selva Negra, junto a Friburgo, en el que Heidegger se construyó una cabaña, a la que alude también en este párrafo. (*N. del T.*)

mo y nihilismo —en la cual la palabra nihilismo no debe usarse como un bastón para golpear los hallazgos del mundo moderno, sino como el título para la problemática situación de un mundo «después de la sustancia»—. Posiblemente, la democracia sea realmente un nombre en clave para una macrotendencia de la modernidad que está profundamente injertada en la historia europea: el individualismo de los tiempos modernos. Pero éste quizá tenga un sentido muy distinto al de una latente resistencia «diabólica» contra los ordenamientos del ser en sentido heideggeriano.

Cuando los hombres occidentales se definen hoy despreocupadamente como demócratas, no lo hacen, la mayor parte de las veces, porque tengan la pretensión de cargar con la cosa pública en las labores cotidianas, sino porque consideran, con razón, que la democracia es la forma de sociedad que les permite no pensar en el Estado ni en el arte de la copertenencia mutua. Hay poderosas razones para la suposición de que el individualismo moderno ha dado lugar a una tercera ola de insularización que conduce lejos de los éstandares de individualización de los viejos tiempos europeos. Ahora, innumerables individuos singulares comienzan a aislarse contra la sociedad «en general». Si Immanuel Kant, en los inicios de la época burguesa, había hablado de la

insociable sociabilidad del «hombre», doscientos años de modernidad han dado lugar para el alumbramiento de la versión negativa de la fórmula. La democracia sería, según esa visión, el consenso político de los insociables apolíticos. Entre sus iguales, un número continuamente creciente de individuos solitarios fluye, en virtud de la lógica de las relaciones en la sociedad industrial, por la corriente de una soledad de segundo grado de cuyo carácter no dan idea alguna expresiones como «apolítico» o «asocial», que están marcadas por la moral. Uno podría tener la impresión de que la vivienda unipersonal es el punto de fuga de la civilización; y quienes viven solos, la coronación de un proceso de refinamiento antropológico que se ha desarrollado durante milenios; así queremos definirlo, aunque fuertes indicios hablan a favor de que, de modo creciente, refinamiento y embrutecimiento, mimo y desesperación acaban en lo mismo. Cada vez es mayor el número de individuos que, por su modo de vida y la conciencia de sí de que hacen gala, pueden describirse como islas nómadas. En este «individualismo de apartamento» de las grandes ciudades postmodernas, la insularidad llega a convertirse en la definición misma del individuo. El término insularización, recuérdese, nos había servido en primera instancia para conceptualizar la secesión de la humanidad de las

hordas con respecto a la vieja naturaleza. Como segunda insularización habíamos entendido el uso del hombre por el hombre típico de las culturas superiores y la sociedad de clases, caracterizada por la dicotomía de la evolución en ofensivas zonas de grandes oportunidades y defensivas culturas paupérrimas. El tercer aislamiento insular produce, sobre el nivel de aquellas islas de grandes oportunidades, un individualismo postsocial, por así decirlo, que genera y reclama una elevada proporción de favorecimiento social como condición previa para retirar a los individuos del sistema que los produce. Para la construcción de la sociedad, la tercera ola necesita individuos, los cuales, a su vez, cada vez necesitan menos de la sociedad. El socialismo se ha hecho realidad en forma de asocialismo. El término sistémico y teórico «diferenciación específica» (*Ausdifferenzierung*) no sólo puede utilizarse, según parece, para el sentido propio de subsistemas como la política, la economía, la ciencia, la medicina, la religión, las instituciones escolares, el deporte, el tráfico y el derecho, sino también para la constitución de la propia esfera del individuo en la sociedad industrial. Cada individuo, tendencialmente, llega a ser lo que para sí mismo es precisamente dentro del «sistema psíquico» en el que las descripciones más avanzadas le retratan: por su carril de

especificación, cada individuo se asemeja a un cohete recorriendo su propio espacio. Según parece, la nueva forma de pensar se anuncia ya, en las modernas teorías de sistemas, como la lógica de la tercera ola del aislamiento insular, como la racionalidad propia de la era industrial; se trata de una lógica de las funciones, de las relaciones, de los flujos, o, para decirlo con Luhmann, se trata de una forma de pensamiento para una imparable complejidad. Lo que en lo político es la ausencia de imperio, en lo lógico se presenta como ausencia de fundamento y en lo antropológico como crisis de la paternidad y del principio genealógico.

La tercera ola del aislamiento insular tiende a abolir el primado de la repetición sobre la renovación. Estos individuos del individualismo surgen de novelas de formación que ya no se orientan por la idea rectora de la repetición de los hombres por obra de los hombres. En esa medida, el desarrollo del mundo moderno ha ampliado, más allá de la intuición de su autor, el sentido del teorema de Nietzsche en el prólogo del *Also sprach Zarathustra* acerca del «último hombre». El último hombre en el individualismo de la era industrial ya no es el amigable positivista que ha inventado la felicidad, con sus pequeños placeres para el día y para la noche. El último hombre es, más bien, el hombre sin retorno. Éste

se construye en un mundo en el que ya no se reconoce primado alguno a la reproducción. Individuos de ese tipo son, según se comprenden a sí mismos y aún más según su posición en el proceso generativo, tanto nuevos como últimos. Viven con el sentimiento de lo que no es retornable; el individuo individualizado hasta el extremo quiere la vivencia que se recompensa a sí misma; conduce su vida como el usuario terminal de sí mismo y de sus oportunidades[21].

Según una estadística del año 1993, uno de cada cinco jóvenes alemanes se siente artista o considera máximamente deseable el modo de vida del artista; puede suponerse que por artista ya no se entiende el artista creador, sino al último ser humano aureolado por un permanente flujo de «experiencias». Tanto para los artistas como para los que no lo son, la probabilidad de descendientes ya hace tiempo que no significa la autorreposición de las formas de vida en las nuevas generaciones; pues la procreación, allí donde se introduce, abre perspectivas de imprevisibilidades en forma de ni-

21. Un intento de elevar la noción de vivencia al rango de concepto básico en la descripción de sociedades modernas es el de Gerhard Schulze, *Die Erlebnis-Gesellschaft. Zur Soziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1992.

ños que, como seres humanos nuevos y desiguales, existirán en mundos nuevos y desiguales[22]. Esto, para la percepción que la sociedad tiene de sí misma, produce consecuencias apenas apreciables; una sociedad de nuevos y últimos se ve a sí misma como una pandilla sin sustancia, como un espacio de incalculables vectores. En ella, el futuro apenas sí puede definirse como el continuar escribiendo lo recibido. De ahí que los descendientes tendrán una manera de heredar, y de dejar en herencia, distinta a la del mundo tradicional; de los mayores se adoptan menos las cualidades que las cantidades, y mejor oportunidades de partida que virtudes concretas; en casos de legados, se pregunta nueve veces cuánto y una vez qué. Los testamentos se transforman en un encogerse de hombros: ¿quién va a querer creerse que los que vivirán en el futuro lo tendrán mejor y lo harán

22. Para estos descendientes «desiguales» se ha impuesto en los últimos decenios la expresión biológica o sistémica «vida», por ejemplo en el giro «vida en gestación». Esa expresión se corresponde con la conciencia, mundialmente extendida, de que la descendencia ha pasado a ser cosa del *management* médico-biopsíquico. Cfr. para esto Barbara Duden, *Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*, Frankfurt am Main 1991.

mejor? En todas partes los nombres están por convertirse en vacuidades —o en marcas registradas.

Pero mientras los escenarios de la cultura se atarean positivamente en la nueva inestabilidad, saludan al caos y celebran las inconsecuencias, desde hace pocos años, a partir de círculos ecológicos y ampliada luego por los económicos, se está imponiendo una discusión de nuevo cuño sobre el desarrollo sostenible —*sustainability*—. Poco a poco se comprende que la actual *way of life* y el largo plazo son, estrictamente, dos magnitudes que se excluyen mutuamente. El debate, auspiciado por los economistas-ecologistas, prueba que la inteligencia del subsistema dominante ha llegado tarde, por detrás del rasgo fundamental más peligroso del industrialismo: se admite, todavía con una cuidadosa dosificación, que se sabe que el entero sistema está enraizado en la ideología de una productividad no reproductiva —lo que viene a ser una variante económica del diagnóstico de nihilismo.

El proceso industrial a gran escala destruye más «reservas» humanas y naturales de las que él mismo puede producir o regenerar. En esa medida resulta ser tan *autopoiético* como un cáncer, tan creador como un fuego de artificio, tan productivo como una plantación de drogas. Lo que hace más de doscientos años fuera celebrado casi sin discusión como productividad humana, se

hace crecientemente visible en su carácter destructivo y creador de adicción. A través de una entera secuencia de cambios generacionales, generaciones de jóvenes más sensibles, más dadas al consumo, más desvalorizadas han sucedido a generaciones mayores que ellas, relativamente conservadoras, relativamente ahorradoras, relativamente más pobres en vivencias. Ésta es una secuencia cuyo comienzo puede fijarse en la juventud de la Revolución francesa, a lo más tardar en la juventud de 1870 y en las vitalistas rebeliones contra los mundos de los padres burgueses. Lo que llama la atención por primera vez en el caso del último de los seres humanos —el solitario sin retorno—, se pone continuamente de manifiesto en artículos de consumo no retornables, en materias primas no retornables, en especies animales no retornables y finalmente en biotopos y atmósferas no retornables. A la vista de cosas que se agotan o de naturalezas terminales, los últimos seres humanos no son capaces de sacar sus propias conclusiones. De ahí que la hiperpolítica —sea lo que quiera que sea— es la primera política para los últimos hombres. En la medida en que organiza la capacidad de convivir de los últimos, tiene que hacer una apuesta con muchas pretensiones, para la que no hay precedentes; se enfrenta a la tarea de hacer, a partir de la masa de los últimos,

una sociedad de individuos que, en adelante, tomen sobre sí el ser mediadores entre sus ancestros y sus descendientes. La sociedad hiperpolítica es una sociedad de apuestas, que en el futuro jugará también a mejorar el mundo; lo que tiene que aprender es un procedimiento para obtener sus ganancias de modo que, después de ella, también puedan darse ganadores. Esto presupone que la hiperpolítica será la continuación de la paleopolítica por otros medios. Pues tampoco en una sociedad de últimos hombres puede olvidarse la más antigua de las artes, la repetición de los hombres por obra de los hombres[23]. El libro sobre esto, lo más grande de lo grande, aún no se ha escrito. Si un día encontrara su autor, su título podría ser éste: «La horda abierta y sus enemigos». Su tema sería el favorecimiento de los hombres por obra de los hombres, y contaría la historia de nuestra *Species* como una aventura de mecenazgo. Como testamento del animal político, sería la novela de un género muy antiguo, muy sabio, muy desorientado.

23. Cfr. Sara Ruddick, *Mütterliches Denken. Für eine Politik der Gewaltlosigkeit*, Frankfurt am Main y Nueva York 1993.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

ISBN-13: 978-84-7844-256-0
ISBN-10: 84-7844-256-1